

ليونارد جاكسون

نَزْعُ ماديّةِ كارل ماركس

الأدب والنظرية الماركسية

المركز القومي للترجمة

2002

ترجمة: ثائر ديب

نَزْعُ ماديّةِ كارل ماركس

الأدب والنظرية الماركسية

هذه ترجمة كتاب:

The Dematerialisation of Karl Marx:

Literature & Marxist Theory

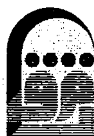
By: Leonard Jackson

نَزْعُ ماديّةِ كارل ماركس

الأدب والنظرية الماركسية

تــــأليف : ليونــــارد جاكـــــسون

ترجمـــــة : ثـــــائر ديـــــب



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

جاكسون، ليونارد
نزع مادية كارل ماركس: الأدب والنظرية الماركسية /
تأليف: ليونارجاكسون، ترجمة: ثائر ديب.
ط ١ – القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤
٤٨٨ ص ، ٢٤ سم
١ – الماركسية فى الأدب
٢ – المادية (فلسفة)
(أ) ديب، ثائر (مترجم)
(ب) العنوان ٨٠٩,٩٣٥

رقم الإيداع ١١٢٤٥/ ٢٠١٣

الترقيم الدولي : I.S.B.N 978- 977-718-411-3

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إهـــداء

إلى

ل. ج إ. م. ج

و

إ. ج

شكـر

إننى ممتنٌ أشدّ الامتنان لإيان بيرتشال لقراءته نسخةً باكرةً من هذا الكتاب؛ فقد ساعدتنى تعليقاته الثاقبة ومعرفته العميقة بكامل التراث الماركسى على أن أعيد التفكير وأعيد الصياغة، على الرغم من ثقتى أنّه لن يوافقنى على موقفى النهائى شأنه على الدوام إزاء كل موقفٍ وسطى. وما أشعرُ به حقيقةً هو أننى لطالما كنت تلميذاً لديه، على الرغم من كونى ذاك التلميذ الذى لم يُفلِح قطّ فى أن يغدو ماركسيًّا. وأنا ممتنٌ أيضًا لإرفِنغ دوريتزكى لتعليقه على بعض الأقسام، شأنه شأن تلامذتى فى OM25، OM325، EL38، و EL385-6. وكما هو الحال دومًا، فإنّ دينى الأساسى هو لزوجتى وزميلتى، إليانور جاكسون، أمّا عيوب الكتاب فآخذها جميعًا على عاتقى.

ويشكر الناشرون لدار النشر Routledge سماحها بإيراد مُقتَطفٍ من الفصل الموسوم "أهمية هيغل الراهنة" فى كتاب ج. ن. فِندلى اللغة والعقل والقيمة الصادر عام 1963م عن Allen and Unwin.

مَدخل: دفاعٌ عن المادية الاقتصادية

هذا الكتاب هو تناولٌ مناوئٌ لسياسات النظرية الأدبية الحديثة، التي أعدّها ضربًا من التّهويم الثوري. غير أنّه أيضًا دفاعٌ، من طرفِ شخصٍ ليس ماركسيًّا، عن واحدٍ من مبادئ الماركسية الأساسية. وما أراه هو أنّ منظّري الأدب ونقّاده قد تخلّوا، بسببٍ من الموقع الهامشي الذي يشغلونه في الاقتصاد، عن ذلك العنصر في الماركسية الذي يتّسم بقيمة تفسيرية: ألا وهو المبدأ القائل بأنّ الثقافة البشرية والتاريخ الثقافي البشري يتحدّدان أساسًا بقاعدتهما الاقتصادية. وإذا ما كان علم الاقتصاد الماركسي زائفًا والأنظمة الماركسية مقزّزةً، فإنَّ المادية الاقتصادية صحيحة. لكن النقّاد ردّوا النظرية الماركسية عبر هذا السبيل أو ذاك - كالنكوص المباشر إلى هيغل أو المحاولات المُخففة التي جرت مؤخّرًا للجمع بين الماركسية وما بعد البنيوية- إلى مجرّد مكافئٍ حديث لإشكاليّةٍ هيغليّة أو هيغليّة يسارية: إلى تأملات في العلاقة بين المجتمع والذّات، وفي احتمالات وَضعِ حدٍّ للاضطهاد الطبقي، أو العرقي، أو الجنسي من خلال العمل على مستوى التصورات الإيديولوجية. في حين تُرِكَ للسياسيين المحافظين أن يمارسوا السلطة من خلال العمل على الاقتصاد أولاً[1]، ثم العودة إلى المناهج التعليمية بعد عقد من السنين أو نحوه. هكذا خسر الماركسيون، وسواهم من السياسيين الراديكاليين، الحرب الطبقية بتحولهم إلى مثاليين؛ أمّا المحافظون فقد كسبوها بالعمل تبعًا للمبادئ المادية الصارمة.

---

(١) الأمر الذي تمّ وانقضى.

والنظرية الأدبية هى ذلك الشكل من الخطاب المسيطر فكريًا والمُبْدِع الذى تناول الأدب فى بريطانيا منذ سبعينيات القرن العشرين وإلى وقتنا الحاضر، بعد أن خَلَفَ النقد الأدبى فى هذا الدور. وهذه النظرية الأدبية ليست بالمُرْضِيَة كثيرًا كنظرية: خاصةً حين ننظر إليها بالمقارنة مع النظريات فى الفيزياء أو الوراثة أو الألسنية التوليدية. فهى، فى الحقيقة، لا تفسر شيئًا وليس لها أيّة تطبيقات تقنية مفيدة. لكنَّ أحدًا لا يمكن أن يشكّ فى أنّها سياسية بشدّة، وراديكالية سياسيًا. وهى لم تكفّ عن إعلان موقفها السياسى الخاص؛ حيث دعم كثيرٌ من المنظّرين ذلك الموقف الشمولى فى جوهره، والذى يرى أن كلَّ خطاب هو خطاب سياسى، إمّا فيما يقوله أو فيما يكبته؛ وأنَّ ما من مكان حيادى للمسائل الجمالية أو الأخلاقية. ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل يتعدّاه إلى أنّ هذه النظرية تهدف إلى إحداث تغييراتٍ ثورية فى الوعى وفى المجتمع. وفى هذا السياق، كان أن مُنِحَت شخصياتٌ هى الأبعد احتمالاً – مثل جاك ديريدا محلّل النصوص المناهض للميتافيزيقا، أو جاك لاكان المحلّل النفسى السلطوى، أو ميشيل فوكو مؤرّخ الأفكار النيتشوى المثالى– أوراق اعتماد بوصفها شخصيات ثورية؛ ولا يزال كثيرون فى أقسام الأدب الإنجليزى فى العالم كلّه يَشْقون بما تطرحه إطاحة الإنسانوية النظرية وتقويض العقلانية الغربية من مهام ضرورية، دون أن يدركوا حقيقةَ سخفِ هذا المشروع.

ومكانة الماركسية فى هذه البيئة الفكرية هى مكانة محددة، فقد توافقت سيطرة النظرية الراديكالية، بصورة تقريبية، مع أواخر الطور الأخير من أطوار الماركسية الغربية،(٢) والماركسية الغربية هى ذاتها شكلٌ خاص من الماركسية، يجتذب بصورةٍ خاصة أولئك الذين دعاهم مانهايم "المثقفين

(2) Merquior 1989, Western Marxism.

الهامشيين" -كنقّاد الأدب والفلاسفة- ويتّسم بضعف فى المبدأ الماركسى الأساسى الخاص بالتحديد الاقتصادى، كما يتّسم بالعودة إلى هيغل[٣]. ولا يسعك فى الحقيقة أن تفهم كيف أَمْكَنَ لنظريّةٍ اقتصاديّة مثل الماركسية أن تولّد كلّ هذا القدر من الأعمال التى تتناول الذات والوعى والفن والثقافة ما لم تَعُد إلى أصولها الفكرية فى تراث الفلسفة المثالى، لدى كانط وهيغل خاصّةً، حيث تُطْرَح هذه القضايا على الوجه اللائق.

ولقد عَقَدْتُ، فى هذا الكتاب، فصلين لجذور المثالية، وديالكتيك هيغل، وأعلم أنهما لا يكفيان. فلطالما عاش كانط وهيغل داخل الماركسية، ولطالما استُدْعيا لِسَدِّ نواقصها، إلى أن قَضَت الماركسية ذاتها، ولطالما طرحا قضايا فلسفية لا يزال المنظّرون غير الماركسيين اللاحقون، مثل معظم ما بعد البنيويين، يعيدون تفعيلها. ولا شكّ أن هيغل كان ما بعد بنيوى بمعنى ما، هو المعنى الذى طرحه الهيغلى العظيم فيندلى(*)، قبل اختراع ما بعد البنيوية. وهذا ما كان عليه أيضًا، بحسب رواية ماركس وإنجلز، الهيغليون اليساريون الذين نبذهم ماركس وإنجلز؛ أعنى أنَّ هناك ضروبًا فعلية ومهمة من التشابه بين ما بعد البنيوية، وهذه المواقف المثالية الباكرة (التى يتمسّك بها المثقفون الهامشيون أيضًا)، وأنَّ أية محاولة للتوفيق بين الموضوعات الماركسية وما بعد البنيوية لا بدّ لها أن تخلق من جديد إشكاليةً هيغلية أو هيغلية يسارية مموّهَة.

---

(3)Lichtheim 1971, From Marx to Hegel.

(*) جون نيماير فيندلى (١٩٠٣-١٩٨٧) من أشد فلاسفة القرن العشرين فرادة. انتصر لفقه اللغة، وأحيا الهيغلية فى زمن سطوة الوضعية والمادية العلمية والتحليل الألسنى وفلسفة اللغة فى الأكاديمية البريطانية والأمريكية، متضلّع أشدّ التضلّع من تاريخ الفكرين الشرقى والغربى. كتب أعمالا استلهمت أفلوطين، والبوذية، والمثالية المطلقة. فلسفته صوفية-عقلانية أصيلة للغاية. (كلّ الهوامش المُشار إليها بنجمة إضافة المترجم).

لم يكن ماركس الناضج هيغليًا ولا ما بعد بنيوى. كان واقعيًا وماديًا، نَبَذَ الفلسفة عن وعى لأجل العلم، وكان يعى تمامًا تلك المصاعب التى تعترض إنفاذ البرنامج الحتمى الذى جاء به علم القرن التاسع عشر فى الميدان الاجتماعى، وهذا ما دفعه إلى التمسّك بطبعةٍ مادية من الديالكتيك الهيغلى. وثمّة فى القرن العشرين سُبُلٌ أخرى لتفادى تلك المصاعب: فالعلم الحديث، الذى يشتمل على الميكانيك الكوانتى ونظرية الشواش، ينظر إلى التنبّؤ نظرةً أقل حتميّة، وتحتاج العلوم الاجتماعية لأن يُعاد التفكير بها بحيث تأخذ ذلك فى حسبانها. والشىء الذى لم يفعله ماركس قطّ هو تبنّى تلك النظرة التى تناهض العلم بهذا القدر من الوعى أو ذاك مما نجده لدى كثير من "الماركسيين الغربيين"؛ لدى لوكاش، وغرامشى، وباختين، وسواهم الكثير ممن يُؤْثِرُهُم المنظّرون المحدثون.

لقد شهدتْ بدايةُ ما يمكن أن ندعوه "مرحلة النظرية" فى الخطاب الأدبى البريطانى الحديث ازدهارًا عظيمًا لنظريةٍ ماركسيةٍ مدرسية، علمية ومناهضةٍ للهيغليّة بالاسم، حَمَلت توقيع الفيلسوفِ الفرنسىِ ألتوسر؛ غير أنّها كانت تحتوى كتلاً من عجين الهيغليّة مُرِّرَت إليها عبر أعمال لاكان؛ وهذا العنصر اللاكانى، نظريّةُ بناء الذات الإنسانية فى الإيديولوجيا، هو الذى ازدهر. وسرعان ما انهارت هذه الطبعة من "الماركسية العلمية" فى ثمانينيات القرن العشرين، على الرغم من بقاء لاكان. فقد أعقب ألتوسر فى التأثير الفعّال على اليسار شخصٌ مناهضٌ للماركسية مثل فوكو، كما بقيت مواقف راديكالية كثيرة، لها صلات ما بالماركسية، ذلك لأنَّ من العسير التمسّك بأى موقف يسارى ما لم يكن متجاوبًا بعض التجاوب مع هذا الجزء أو ذاك من التراث الماركسى، لكنَّ اهتمام الماركسية الفكرى الأساسى – الذى هو الاهتمام بالاقتصاد السياسى، بتأثير قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج على تطور

المجتمع ككلّ- اختفى إلى حدٍّ بعيد من النظرية الأدبية، كما اختفى الاهتمام بالتاريخ الأدبى، الذى نادرًا ما يُطْرَح هذه الأيام كمشكلة نظرية مهمة. وفى حين كانت الماركسية الكلاسيكية، بنظريتها فى التحول الاجتماعى من عهد إلى عهد، تعقد صلة حتى بين أسخيلوس ومِلتون وسياسات هذه الأيام، فإنَّ الدراسات الثقافية ما بعد الماركسية غالبًا ما تجد صعوبةً فى رؤية الأهمية السياسية التى تتسم بها أيّة كتابات قبل القرن التاسع عشر(٤)، وفى بعض الأحيان أيّة كتابات قبل اللحظة الراهنة.

وبخلاف هذا الإجماع أودّ أن أؤكد أنَّ ثمة مبدأ فى القلب من الماركسية الكلاسيكية صحيحٌ على نحوٍ واضح؛ وله قيمة تفسيرية عظيمة فى النظرية الثقافية وفى التاريخ الثقافى؛ وتنبغى المحافظة عليه، حتى لو تمّ التخلى عن باقى النظرية الماركسية برمّته. وهذا المبدأ هو المبدأ المؤسّس للمادية التاريخية؛ ومفاده أنَّ بنى المجتمع السياسية، والقانونية وسواها، وإيديولوجيته (أى ما يشكّل مجازيًا بنيته الفوقية) تتحدّد جزئيًا بقوى الإنتاج وعلاقاته (أى بما يشكّل مجازيًا قاعدة المجتمع). فإذا ما بلغت علاقات الإنتاج (كحقوق الملكية الخاصة أو سيطرة الحزب الشيوعى، مما كان مؤخّرًا فى أوروبا الشرقية والاتحاد السوفييتى) حدّ الصراع مع قوى الإنتاج (فيغدو من المستحيل، مثلاً، إنتاج السلع أو الطعام)، فإنّ الأولى أن تتغيّر بهذا القدر أو ذاك من السرعة. ويتلو هذا التغيير تغييرٌ سريع إلى هذا الحدّ أو ذاك فى البنية الفوقية. وبصرف النظر عمّا لَحِقَ بصدقية باقى الماركسية، فإنَّ هذا المبدأ على الأقل لم تضعه تحت طائلة الشكّ تلك الثورات التى جرت مؤخّرًا فى الاتحاد السوفييتى السابق والكتلة الشرقية السابقة؛ وعلى العكس، فإنَّ هذا المبدأ يفسّر تلك الثورات.

---

(4) انظر ما يبديه إيغلتون من غَفْلَةٍ إزاء آراء ماركس فى المأساة الإغريقية؛ وذلك فى:
1983, p. 12.Eagleton

والفائدةُ التى يقدّمها مثل هذا المبدأ للتحليل الأدبى والثقافى تكمن فى قيمته التفسيرية؛ فالظواهر الأدبية والثقافية يمكن أن تُفَسَّر جزئيًّا على أساس الوقائع الاقتصادية الأساسية التى تُسهِم فى إحداثها، ويمكن أن يُفَسَّر التغيير الثقافى جزئيًا على أساس التغيير الاقتصادى الأساسى. وكلُّ تاريخ البشرية الثقافى يمكن أن يُفَسَّر جزئيًا على أساس التطورات الاقتصادية الأساسية. وبالطبع، فإنَّ أحدًا لم يزعم أنّ العوامل الاقتصادية توفّر تفسيرًا كاملاً لظواهر البنية الفوقية، فما بالك بإمكانية أن تُخْتَزَل البنية الفوقية إلى القاعدة الاقتصادية. هذه نظرية سببيّة، وليست نظرية اختزالية. ولا يمكن القول بالمثل إنَّ قصيدةً هى قوةٌ من قوى الإنتاج أو علاقة من علاقاته مموّهةٌ. وعلى العكس، فهى النتاج الشكلى لنشاطٍ إنسانى مستقلٍ جزئيًّا. غير أنّ من الممكن القول إنّ قصيدةً تعبّر عن صراعٍ بين قوى الإنتاج وعلاقاته، فى لحظةٍ من التاريخ محددة، وفى شكلٍ مموّه؛ وهذا فى ظروفٍ معيّنةٍ واحدٌ من أعمقِ الأشياء التى يمكن قولها عن قصيدةٍ. وما تبيّنه الماركسية هنا هو كيف يمكن للفنّ أن يجسّد فى شكلٍ مموّهٍ بعض الصراعات الأعمق فى المجتمع، ويخرجها إلى حيّز الوعى: أعنى الصراعات الاقتصادية الخفيّة. وهذه الصراعات هى محرك التغيير التاريخى؛ ولذلك فإنَّ تاريخ الأدب هو أيضًا نافذة على تاريخ البشرية الاقتصادى، ومثل هذا التاريخ وحسب هو الذى يمكّننا من أن نفهم ما تتسم به الصراعات الثقافية والسياسية الراهنة من أهمية كاملة.

وبعض النقد الماركسى حسنٌ، وبعضه ردىء؛ غير أنَّ جميعه كان قائمًا حتى عهدٍ قريب جدًّا على ذلك المبدأ فى التفسير الذى أوجزته للتّو، وكان مؤرّخون ماركسيون وغير ماركسيين يطبّقونه على نطاقٍ واسع، كما طُبّق هذا المبدأ، الذى يدعوه مارفن هاريس المادية الثقافية، فى

الأنثروبولوجيا الثقافية بنجاحٍ بالغ. ذلك أنَّ كثيرًا مما يدعوه هاريس أحجيات الثقافة – لماذا تُقَدَّس الأبقار فى الهند؛ العلاقة بين نقص البروتين والحرب والشوفينية الذكرية فى المجتمعات التى لا تزال عند مستوى العصبة(*)؛ انقلاب الأديان القربانية إلى أديان غير قربانية- يمكن حلّه من خلال هذه المقاربة الاقتصادية(٥)، ويسهم فى تاريخٍ ثقافى عام للبشرية، لا يقتصر على التراثات الثقافية الرفيعة فى البلدان المتقدمة اقتصاديًا.

ويتجلى ما تتّسم به النظرية الأدبية الراديكالية فى الثلاثين عاما الأخيرة من طبيعة مثاليّة جوهرية فى حقيقة أنَّ ماديةً ثقافيةً بالمعنى المشار إليه للتوّ هى التى نُبِذَتْ كلَّ النبذ. فقد احْتُفِظَ بكلمة "مادية"؛ لكن استخدامها لدى ريموند وليامز وحشد ممن هم أقلّ وزنًا كان للتعبير عن وقائع واضحة وتافهة مفادها أنّ للظواهر الثقافية جميعًا حوامل مادية، توجد فى مؤسسات اجتماعية، وهى نتاج ممارسات إنسانية، ومثل هذه الأشياء ما كنّا بحاجة إلى ماركس كى يخبرنا بها؛ ومثل هذا الإلحاح لا يتّسق مع أعماله الناضجة، وهذا التحول المثالى والنكوصى الذى اعترى فكرة المادية هو جزء من مسيرة الماركسية الغربية الطويلة والمتعرّجة رجوعًا إلى الهيغلية اليسارية.

وثمة اليوم مدرسة فى النقد الأدبى تصف نفسها بأنّها مادية ثقافية، مع أنها تتعارض كلّ التعارض مع النوع الأنثروبولوجى من المادية الثقافية.

(*) العصبة، band، مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى-الثقافى الرئيسة التى تتضمن: **العصبة، القبيلة، الزعامة، الدولة**، تبعًا للمخطط التطورى الذى عادةً ما تستخدمه الأنثروبولوجيا الأمريكية. وينطبق نموذج العصبة على مجتمعات الصيد- الالتقاط. والعصبة جماعة صغيرة يتراوح عددها بين ٥٠ و ٣٠٠، وتتميّز ببساطة بنيتها ومرونتها، وبغياب دور القيادة الرسمى، وغياب التدرّج الاجتماعى إلى حدٍّ بعيد، الأمر الذى يرجعه الأنثروبولوجيون إلى غياب علاقات الملكية أو استحالة التحكّم بالموارد وعلاقات الإنتاج.

(5) Harris 1975;1978; 1980.

وتتحدّر تلك المدرسة من أعمال وليامز، الذى كان ثقافويًا فى البداية، ولم يُبِح لنفسه أن يتفاهم مع الماركسية إلا حين تفحّصَ الثقافويات الغربية بعناية ووجدها خلوًا من الاقتصادوية(*). غير أنّه لم يوفق بين الاثنين: بل اكتفى بإعادة تعميد ثقافويته الخاصّة باسم المادية الثقافية، التى يتمثّل الإجراء النظرى الأساسى فيها، كما يطيب لأتباعها الحاليين القول، فى "التخلّص من مجاز القاعدة-البنية الفوقية"، الأمر الذى ما كان ليفعله مادى اقتصادى حقيقى.

وإنّه لمن المثير أن نقارن بين زعم الماركسى الاقتصادوى التقليدى، أنَّ أعمال الأدب العظيمة تكشف عن صراعات اقتصادية موضوعية عميقة يمكن للمرء أن يعمل عليها، وبين زعم المادى الثقافى الحديث الأضعف بكثير أنَّ النصوص ذات الشأن يمكن أن تُقْرَأ على أنّها تكشف عن شقوقٍ إيديولوجية قد نستطيع أن نتكلم عليها. يقول آلن سينفيلد: "من المرجّح من حيث المبدأ أن تكون النصوص ذات الشأن مكتوبة عبر الصدوع الإيديولوجية؛ لأنَّ هذا هو النوع الأكثر إثارة بين أنواع الكتابة؛ وقد لا تكون قابلةً لأيّة قراءة حاسمة. فقوّتها الثقافية تكمن جزئيًا فى عدم حسمها؛ إذ تخوض سجالاً وتيسّره"(٦).

أمّا آخر مرحلةٍ من مراحل انهيار النظرية الأدبية الماركسية فكانت منذ حوالى العشرين عامًا، حين شرع منظّرون أصغر سنًّا يساجلون أنّ الماركسيين لا ينبغى أن يستخدموا مقولة الأدب على الإطلاق(٧). وغدا موقفًا

(*) الثقافوية، الاقتصادوية، النسبوية،... إلخ تشير هذه الـ "ويّة" إلى مذهب أو اتجاه فكرى أو نظرى دون أن تنطوى على سخرية أو هزء، خاصةً أنَّ جاكسون يدافع عن الاقتصادوية والاختزالوية، كما سنرى.

(6) Alan Sinfield 1992, p.235.

(7) Bennett 1979.

يساريًا أرثوذكسيًا إلى أبعد الحدود أن ترى أنّ المفهوم الذى يشير إلى صنفٍ من الأعمال يُفترَضُ أنَّ لها مزية أدبية خاصة ليس هو ذاته سوى جزء من إيديولوجيا برجوازية. كما غدا عملاً ثوريًّا (ولعلّه هذه الأيام العمل الوحيد المتاح والملائم لأستاذ الأدب الإنجليزى) أن يطيح بالمعتَمَد الأدبى المكرّس(*) ويشيد القصّ الشعبى، مهما تكن الصور النمطية فى هذا القصّ الأخير داعمة للرأسمالية. ولا شكّ أنّ هذه ثورة على حكم ف. ر. ليڤيز المطلق، ولابد أنّها ذات أهمية كبيرة بالنسبة لأولئك الذين لم يلحظوا أنَّ ف. ر. ليڤيز قد مات.

بيد أنّها أيضًا ثورةٌ على تراثٍ كاملٍ من علم الجمال الماركسى، من ماركس وإنجلز نفسيهما، مرورًا بلوكاش وغرامشى، وصولاً إلى غولدمان وألتوسر. ذلك أنَّ ثمّة افتراضًا مشتركًا لدى هذا التراث مفاده أنّ أعمال الأدب هى وسائل معرفية تبصّر القرّاء بتناقضات المجتمع ومسار التاريخ؛ وأنَّ توفير مثل هذه التبصّرات هو مزية أدبية. وقد رأى ماركس أنَّ بلزاك، الكاتب الرجعى الذى أزاح النقاب عن طبيعة الرأسمالية، أكثر أهمية بكثير من أى اشتراكى دعائى صرف، أمّا اليسار الحالى فينزع إلى رفض حتى احتمال أن تقدّم أعمال الأدب مثل هذه التبصّرات؛ ذلك أنَّ هذه الأخيرة هى مهمة الناقد، التى يمكن أن ينجزها بالعمل على المسلسلات الخفيفة كما بالعمل على تولستوى.

(*) المُعتَمَد المُكَرَّس، canon، هو فى الأصل مجموعة من الكتابات التى تتكرّس وتترسّخ باعتبارها أصلية وموثوقة، حيث يشير هذا المصطلح فى العادة إلى الكتابات المتعلقة بالكتاب المقدّس، والتى تعتبر أصلية وموثوقة، بعكس الـ apocrypha، أى الكتابات المنحولة المشكوك فى صحتها أو فى صحة نسبتها إلى من تُعزى إليهم من المؤلّفين. ويمكن إطلاق المصطلح أيضًا على أعمال مؤلّف تُقبل على أنها أصلية، كأن نقول، مثلاً، الناموس الشكسبيرى. ويُستخدم هذا المصطلح اليوم فى النظرية الأدبية مقرونًا بصفة الأدبي literary canon ليشير إلى الأعمال الأدبية والمقررات التى توافق عليها المؤسسة التعليمية معتبرةً إياها من ضمن مفهومها عن الأدب، ومن ضمن التقليد الأدبى القومى "العظيم" الذى يهمّها أن تكرسه، بخلاف الأعمال التى تنزع عنها تلك الصفة وتطردها من مقرراتها.

هكذا تكون الثورة القصوى هى تمرد الأكاديميين على الاضطهاد الذى يمارسه الكتّاب الكبار ضدّهم، خاصةً كتّاب الماضى؛ وتفضيل دراسة الكتّاب الأقل شأنًا بكثير، خاصةً المعاصرين منهم. ومثل بقيّة الثورات، فإنّ لهذه الثورة مزايا كثيرة. فالكتّاب تَسْهُل كثيرًا مهاجمتهم؛ ومعظمهم موتى؛ والبقيّة غالبًا ما تكون من الفقراء، وهيبتهم أدنى بكثير من هيبة الأكاديميين. أمّا تعليم الطلاب البليدين فهم الأعمال الكبرى فى الحضارات السابقة فيمكن أن يكون صعبًا تمامًا؛ إذ ينبغى إدخالهم إلى التاريخ وشرح الإشارات الثقافية الغامضة إلى أخيل أو يسوع المسيح؛ ليثبت فى نهاية النهار أنَّ السياسات التى تنطوى عليها الروائع التقليدية خاطئة كالعادة: فهى أرستقراطية، أو جنسانية، أو عنصرية، أو مسيحية، أو إمبريالية، أو أسوأ من ذلك؛ وأخيرًا، فإنَّ تدريس الروائع، بغياب نظريةٍ تاريخيةٍ فى التغيّر الثقافى، يبدو كأنّه يصادق على هذه السياسات.

ما من ناقدٍ حديث، معنى بلياقته السياسية، يطيق أن يحاكى كارل ماركس فيما كان لديه من اتساع الأفق والتسامح؛ أو يحتاج لأن يبدى ما أبداه كارل ماركس من ثقافة تاريخيةٍ، أو اهتمامٍ بأدب العصور القديمة. والسبب الأساسى فى ذلك هو أنّ النقاد المحدَثين لا يؤمنون بوجود تناقضات اقتصادية أساسية، يمكن للأدب العظيم أن يكشف عنها، ويمكن أن تُحدث تغييرات تاريخية مهمة فى المجتمع. وسياساتهم هى سياسات البنى الفوقية، ونقدهم السياسى هو لذلك نقد السطوح، بل إنَّ بعض منظّرى ما بعد البنيوية يبررون هذا الموقف تبريرًا رفيعًا، مفاده أنّ السطح هو كلّ شىء؛ فما من بنيةٍ عميقة. وهذا ما يؤدّى إلى توهّم العجز المطبق. ويرى بعض منظّرى ما بعد البنيوية أنَّ التاريخ ليس سيرورةً واقعية وقَعَت فى الماضى، وعَمِلَت على خلقنا، بل قصّة مبنيّة فى الحاضر، نكتبها، ويمكن أن نعيد كتابتها إذا أردنا. وهذا ما يؤدى إلى توهّم القدرة المطلقة.

لست من المؤمنين بتحويل المجتمع تحويلاً اشتراكيًا، وأحسبُ أنَّ نوعًا من الديمقراطية الليبرالية ربما يكون أفضل ما يمكن تحقيقه؛ على ألا يكون ذلك النوع الذى فيه أكثر من ثلاثة ملايين عاطل عن العمل، ومتشردون يتسوّلون ويموتون فى شوارع لندن فى الشتاء. لكنى أسير على خطا ماركس فى الاعتقاد أنّ فى المجتمع بنىً اقتصادية أساسية فعلية، تحدّد الإمكانات السياسية، والقانونية، والإيديولوجية لكلٍّ مرحلة؛ وأنَّ دينامية التاريخ هى فى الصراعات ضمن هذه البنى الاقتصادية؛ وأنّ واحدًا من الأشياء التى يمكن أن تقوم بها أعمال الأدب هو أن تستجيب لهذه الصراعات، وتجعلنا ندركها؛ وأنَّ أهمية التناقضات الاقتصادية الأساسية التى تكشفها الأعمال الأدبية، وطبيعة التغيّر التاريخى العميق الذى تشير إليه، لطالما كانا واحدًا من أسباب وصفِ عملٍ ما بأنّه عظيم، مع أنّ هذا السبب قد لا يكون واعيًا على الدّوام.

إنّ من شأن الناقد المتكئ على تراث الماركسية -التى تشكّل الماديةُ الثقافية الأنثروبولوجية طبعتَها الحديثة- أن يشير إلى الأسباب الاقتصادية الأساسية وراء الظواهر الثقافية؛ وأن يقدّم تفسيرات اقتصادية للعمل الثقافى، بدل أن يمكث ضمن حلقة مغلقةٍ من التصورات والتمثيلات الإيديولوجية. ومثل هذه الوظيفة لا بدّ أن يكون لها من الأهمية ما كان لها على الدّوام إذا ما أردنا أن نفهم مستقبلنا ونسيطر عليه.

الباب الأول

سياسات النقد الأدبى

(١)

النقد الأدبى بوصفه رَدّةَ فِعلٍ سياسية
البحث والنقد والنظرية فى القرن العشرين

خلاصة:

حين وصلت الماركسيةُ أقسامَ الأدب الإنجليزى، غدَت هذه الأقسام نظريةً؛ وكان النقد الأدبى مناهضًا للنظرية أشدّ المناهضة، ومحافظًا كثيرًا، فبدا أنّ الراديكالية السياسية والراديكالية الأكاديمية تسيران يدًا بيد. غير أنَّ النظرية ليس فيها ما هو جديد أو جذرى فى جوهره. وخطابات الأدب الأساسية الثلاثة -**البحث** و**النقد** و**النظرية**- تعود جميعًا إلى اليونان القديمة[١]، وكانت لها توجهاتها السياسية المختلفة الكثيرة على مرّ التاريخ. وفى بريطانيا والولايات المتّحدة، حلّ النقد الأدبى محلّ البحث بوصفه الفرع الأكاديمى المسيطر فكريًّا فى الأدب الإنجليزى فى ثلاثينيات القرن العشرين؛ وكانت تلك نقلةٌ تقدميّة. وبالطريقة ذاتها حلّت النظرية الأدبية محلّ النقد الأدبى فى

---

(١) جرت الاستقصاءات البحثيّة فى اليونان فى القرن السادس باتجاه التوصل إلى النصّ الهومرى الصحيح؛ لكن عصر البحث العظيم هو العصر السكندرى. وكان السفسطائيون يناقشون القصائد فى حلقات بحثية فى القرن الخامس؛ وثمّة تحليل نقدى لقصيدة، منسوب إلى سقراط، فى محاورة أفلاطون *بروتاغوراس*، تلك المحاورة التى تُبدى عن نقد أدبى حلّت محلّه الفلسفة كفرع أخلاقى. (لا شيء جديد!) ومنظرا الأدب الكبيران الأولان هما أفلاطون وأرسطو.

سبعينيات القرن العشرين. وخلّفَ كلّ إحلال حرسًا قديمًا ساخطًا ويائسًا من الأكاديميين، وموجةً جديدةً مزهوّةً بنفسها ذلك الزهو الذى لا يطاق.

ترافقت هذه الثورات الأكاديمية مع سياسات تهويم أكاديمى، وكانت مدفوعة بها جزئيًا، حيث مكّن هذا التهويم مدرسى الأدب من تحمّل علاقةٍ مُزَعْزِعَةٍ ومُضَعْضِعَةٍ من الرفض المتبادل مع عالم القرن العشرين برمّته. وقد تراوحت هذه السياسات بتطرفٍ لافتٍ بين مَلَكيّة ت. س. إليوت (التى جعلته حليف بلاط تشارلز الأول ورئيس الأساقفة لاود(*)) وماويّة ثورى سبعينيات القرن العشرين (التى جعلتهم حلفاء حرب العصابات فى المدن). ومن هنا نشأ وَهْمُ أنَّ النقد -الذى هو فى الحقيقة نَمَطٌ غير سياسى من أنماط تثقيف الذات- رجعى أصلاً، أمّا النظرية فجديدة وراديكالية أصلاً.

والحال، أنَّ قلّة وحسب من النقّاد والمنظّرين هم الذين بلغت بهم القحّة، إن كانت قد بلغت بأحد، حدَّ التعبير عن إعجابٍ بما شهده العلم والتكنولوجيا الحديثين، أو الديمقراطية الشعبية البرجوازية، من تطورات رفيعة الشأن فى القرن العشرين. ربما لأنّ هذين الأمرين كليهما ينزعان إلى تهميش نقّاد الأدب ومنظّريه، وإلى وضع الفائدة التى يقدّمونها تحت طائلة الشكّ. وهذا التهميش هو منبع ما أبداه أكاديميو الأدب من سياسات عنيفة وغير معقولة، ومن مزاعم ميتافيزيقية شاملة غريبة، وقد ثبت أنَّ سياساتهم متهافتةٌ تدحض ذاتها؛ فقد ترافقت نخبويّة أتباع ليڤيز الرجعيّة مع انتصارات حزب العمال؛ فى حين أذنت راديكالية المنظّرين اليسارية الظافرة بهيمنة المحافظين وانهيار الاشتراكية. وإنّه لمن المفيد أن نتساءل ما الذى يمكن أن نتعلّمه من كلّ هذا.

(*) لاود (١٥٧٣- ١٦٤٥) رئيس أساقفة كانتربرى من ١٦٣٣ إلى ١٦٤٥. عارض الإصلاحات البيوريتانية الجذرية ودعم الملك تشارلز الأول، وهذا ما أدّى إلى قطع رأسه فى خضم الحرب الأهلية الإنجليزية.

١- النظرية الأدبية والثورة الاجتماعية:

ثمّة إجماع على أنّ لدى النظريّة الأدبية قريبة العهد برنامج عمل سياسى. فهى تهدف إلى دكّ النظام الطبقى، والبطريركية، والإمبريالية، وأسس الميتافيزيقيا الغربية التى تعضد هؤلاء الثلاثة جميعًا. ولعلّها، فى سياق ذلك، تجعل مقولة الأدب المميّزة مجرّد لغوٍ زائد عن الحاجة، الأمر الذى قد يأسف له النقّاد من الطراز القديم. لكنّ ما يعزّى هو أنّ مناهجها فى التحليل البلاغى والسردى سوف تكون قابلةً للتطبيق على كامل الثقافة الفكرية، أو **الإيديولوجيا** كما يمكن أن ندعوها بصورةٍ أنسَب: على الرياضيات والعلم كما على البرامج التليفزيونية الشعبية؛ وهذا ما سيساعد على إحداث ثورة ثقافية، لا تلبث أن تغدو سياسية، واجتماعية، واقتصادية فى الوقت المناسب. تلك هى راديكالية البارحة. حيث كان يُفْتَرَض بالمنظّر الأدبى والثقافى أن يكون الملك - الفيلسوف، غير أنّ أحدًا قبل ذلك بوقتٍ قصير لم يكن ليتصوّر مثل هذا المستقبل لليسار الثقافى.

بل إنّ طموح النظرية الأدبية كان أرفع من ذلك فى حقيقة الأمر: فقد رمَت أيضًا إلى تغيير طبيعة الذات الإنسانية، أو مفهومنا عنها على الأقلّ. رمَت إلى إقامةِ، أو تبيّنِ، "ذاتٍ بلا مركز" هى فى الحقيقة مجموعة من المفاعيل أو الآثار النصيّة. وهذا ما يتعارض مع الذات الموحّدة لدى الإنسانوية البرجوازية التى تزعم أنّها مصدر التجربة والقيم وهى فى الحقيقة، وكما يرى اليسار، ذلك الداعم الأساسى للإيديولوجيا الفردانية والرأسمالية. وإنه لمن المستحيل حقًّا أن نغالى فى مزاعم النظرية الأدبية الحديثة؛ فهى الخطاب الأرفع طموحًا منذ أن أقام هيغل منظومته الفلسفية(٢).

---

(٢) فيما يتعلّق بإلغاء الأدب كمقولة، انظر:؛Bennet 1979.Eagleton 1983
وفيما يتعلّق بنظرية الذات، انظر: .Easthope 1988 =

والنظرية الأدبية، فى أشكالها التى لا تزال شائعة فى بريطانيا وأنا أكتب هذا الكتاب، هى إذاً ذلك الغصن الأشدّ جذرية بين غصون الاشتراكية الفكرية؛ ولعلّها أن تكون الغصن الوحيد الذى لا يزال ينمو. وربما كان مردّ ذلك إلى أنّه الغصن الأبعد عن جذوره الماديّة لدى الطبقات الكادحة، أو إلى أنّه الغصن الذى لم يكتشف بعد أنَّ شجرته قد قُطِعَت. غير أنَّنا لم نعهد النظرية الأدبية فى هذا الشكل السياسى قبل أوائل ستينيات القرن العشرين، ولم تَغْدُ الممارسة الأكاديمية السائدة إلا منذ ثمانينيات ذلك القرن، ولا يكاد يدرك كثيرٌ من الذين يمارسونها لا انتصارهم ولا هزيمتهم.

وانتصارهم هو انتصار أكاديمى؛ فهم يشغلون كراسيَ جامعية ويُجْرُون امتحانات؛ وهم الذين قدّموا تلك المصطلحات التى نناقش بها الأدب الآن؛ والكتب والموسومة بـ"النظرية الأدبية" تحتلّ أقسامًا كاملة من المكتبات الجامعية والمكتبات اليسارية، لكنهم غالبًا ما يتصوّرون أنّه لا يزال عليهم أن يقاتلوا من أجل إفساح حيّز لمبحثهم؛ مع أنّهم حكّام الحيّز الأكاديمى برمّته.

أمّا هزيمتهم فهى هزيمة عالمية وشعبية. إذ يبدو الآن كأنّ العالم كلّه قد خلا من أيّة مجموعة كبيرة تشعر أنّ المشروع الاشتراكى يلهمها، مع أنَّ هناك كثيرين ممّن تلهمهم القومية أو الديانات الأصولية؛ فالاشتراكية لا تخصّ سوى المفكّرين المهمّشين، والماركسية التقليدية لا تخصّ أحدًا. وقلّة قليلة من مفكّرى الأدب هى التى تُقرّ بأنّها تستحق أن يُنحَى عليها باللائمة على هذا.

= وبشأن المطامح الشاملة لدى النظريّة الأدبية، انظر: Danto 1989.
أمّا بشأن اليساريّة الراديكالية التى ميّزت مدرسة النظرية الأدبية السائدة، فإنّه من المضلّل أن نشير إلى مراجع محددة؛ فنحن لا نُعنى بعاصفة مطريّة بل بمناخ. من أجل مزيد من النقاش انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

٢- الثورة فى نقد ثلاثينيات القرن العشرين:

حين ينظر إلى النقد الأدبى أشخاصٌ مقاتلون أشدّاء مثل المنظّرين، غالبًا ما يرونه عبر غَبَشٍ متعصّب أشدّ التعصّب. فقد كان النقد الأدبى، بالنسبة لليسار، خطابًا رجعيًا أصلاً، يُعنى بتقويم الكتب من وجهة نظر ذاتية، دون أن يدرك ما لتلك الذاتيّة المحدّدة من أساسٍ طبقى، ويقيم للأدب مراتب ومُعتَمَدات هى الآن من بين أقوى الدعامات الإيديولوجية التى تدعم الأوجه الأشدّ رجعيّة فى مجتمعنا. أمّا بوصفه فرعًا أكاديميًا، فما كان للنقد الأدبى، كما يعتقد اليسار النظرى الآن، أن يفهم ذاته، وغالبًا ما كان مُعَمَىً قصدًا. ولأنّه لم يكن له أى أساس نظرى، فقد كان تجريبيًّا من حيث المنهج وكان من المناسب أن تخلفه النظرية الأدبية. فما مدى صحّة هذه الاتهامات؟

قبل ثلاثين عامًا من بزوغ النظرية الراديكالية، كان النقد الأدبى أيضًا ذلك الفرع المعرفى الثورى الذى ينبغى أن يقاتل كى يحتلّ مكانه فى الأكاديمية، وكان مرتبطًا ببزوغ شريحةٍ طبقيةٍ جديدةٍ بعض الشيء. ولم يكن أمر إ. أ. ريتشاردز وف. ر. ليفيز فى أواخر عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته مقتصرا على ممارسة فرعٍ معرفى قارٍّ بطريقة جديدة فيها تحدٍّ. بل كانا يقاتلان دفاعًا عن حقّ النقد الأدبى الاختصاصى فى أن يوجد مجرّد وجود فى ميدانٍ مؤسساتى لا يحكمه النقّاد، بل الباحثون التاريخيون والجهابذة من ذوى المقام الرفيع. وقد خيضت هذه المعركة ذاتها فى الولايات المتحدة، وفى ثلاثينيات القرن العشرين أيضًا، وشكّلت الخلفيّة لنشوء "النقّاد الجدد". ولعلّ أعظم أيام النقد الأدبى المؤسساتى فى بريطانيا وأمريكا هى تلك التى كانت تكون أربعينيات القرن العشرين وستينياته، حين حقق بعض الأمن المؤسساتى، لكنه لم يفقد قدرته الإبداعية والشخصية على التغيير.

ولقد اندلعت حرب مماثلة فى فرنسا فى ستينيات القرن العشرين، وتمثّلت بتلك المواجهة التى اندلعت بين الباحث ريمون بيكار والناقد رولان بارت(٣). وفى فرنسا –المتأخرة والطليعية فى آنٍ معًا– كان أن التحمت الثورتان النقدية والنظرية؛ ذلك أنَّ بارت الناقد كان متأثّرًا بديريدا الفيلسوف. ولأنَّ معارك مثل هذه كانت قد خيضت فى بريطانيا وأمريكا قبل ثلاثين عامًا من ذلك، فإنَّ المرء قد يتوقع من النقّاد الإنجليز الشباب أن يصرفوا النظر عنها بوصفها شيئًا قديمًا. غير أنَّ السياسات الأدبية، شأنها شأن الأزياء، تأخذ شكل الدورات؛ وكما اكتشفت أعداد غفيرة من الفتيات التنورة القصيرة فى ثمانينيات القرن العشرين، كذلك تلقّف النقّاد الإنجليز الشباب بارت وسواه كى يعينهم فى مهاجمة أرثوذكسية نقدية أدبيّةٍ ليڤيزيّة راسخة باسم نظرية أدبية يسارية جديدة. ولم تكن تلك المرّة الأولى ولا الأخيرة التى تجد فيها باريس نفسها متأخرةً عن أنجلو– أمريكا ثلاثين عامًا، ومتقدّمة عليها عشرة أعوام فى الوقت ذاته. (ولقد تمكّنت حلقة بارت – ديريدا فى النهاية من أن تفرض سوسور اللغوى الميّت منذ زمن، والمهجور تمامًا على أنّه الشىء الأحدث، فى وطن تشومسكى ذاته).

---

(٣) كتاب ريمون بيكار La Carrière de Jean Racine (١٩٥٦) هو تناول متبحّر وموثوق، جلب له كرسى الأدب الفرنسى فى السوربون. أما كتاب رولان بارت Sur Racine (١٩٦٣) فهو تفسير شخصى جدًا. ومقالة بارت "Les Deux Critiques" المنشورة فى Essais Critiques عام ١٩٦٤ هى مقالة تعارض النقد التأويلى أو الجديد والنقد التقليدى أو الجامعى. أما كتاب بيكار Nouvelle Critique ou Nouvelle Imposture (١٩٦٥)، فيهاجم هذه الحركة النقديّة الفرنسيّة الجديدة، فى حين يشكّل كتاب بارت Critique et Vérité (١٩٦٦)، ردًا على بيكار من ناحية، ومحاولةً من ناحية أخرى للارتقاء إلى أسئلة "أرفع" مثل ما نوع اللغة التى ينبغى لناقد أن يستخدمها، وما نوع المعرفة التى يمكن أن يقال إنها لديه. (وهذا ما يمكن لواحد من أتباع بيكار أن يدعوه مراوغةً). كل هذه التفاصيل، وأكثر منها، يمكن إيجادها فى كتاب بارت Criticism and Truth، ترجمة كاترين بيلتشر كيونيمان مع تقديم لفيليب ثودى.

يمكن للقارئ أن يجد مزيدًا من النقاش حول بارت فى كتابى *بؤس البنيوية*.

ويتّفق المنظّرون الأدبيون جميعًا على أنّ بارت قد هزم خصمه هزيمة منكرة. وهذا ما ينبغي أن يتّفقوا عليه، ما دامت النظرية الأدبية الحديثة تتحدّر جزئيًا من أعمال بارت، أليس كذلك؟ غير أنّنا لا ينبغي أن نسارع إلى قبول ذلك من دون (أ) أن نقرأ كتاب بيكار، و(ب) أن نسأل أنفسنا أية نظرة إلى راسين هي التي نصدّق بالفعل. فانتصار بارت هو انتصار أسلوب ومخطط زمنيّ، وليس انتصار حجاج علميّ؛ وكذلك كان انتصار النقّاد الأنجلو-أمريكيين على خصومهم الباحثين، قبل ثلاثين عامًا.

كان ف. ر. ليڤيز بين ثوريي ثلاثينيات القرن العشرين أعنفهم وأشدّهم سجالاً، وربما أشهرهم. والطلاب المحدثون الذين يرون إلى ليڤيز على أنّه النمط البدئي للسلطة الأكاديمية ينبغي أن يتذكّروا أنّ حياته بأكملها قد اتّخذت هيئة تمرّد محموم على تلك السلطة؛ أي على البحّاثة التاريخيين وجهابذة الأدب من الصف الثاني في ثلاثينيات القرن العشرين، ممّن رأى أنهم يشغلون مواقع السلطة الأكاديمية والاجتماعيّة دون أن تكون لديهم أيّة مقدرة نقديّة على الإطلاق. ولم تكن المؤسسة الأدبية برمّتها بالنسبة له سوى عصابة شنيعة، تنبغي مقارعتها بوسائل ناجعة. وفي العام ١٩٣٣م حَسِبَ مُرَاجِعٌ ساخط أنّه شيوعي[٤]؛ وكان قد دافع آنئذٍ بالفعل عن شكل من أشكال الشيوعية الاقتصادية، بوصفه شكلاً محتومًا ومرغوبًا فيه على المدى

---

(٤) "لأقل، إذًا، إنني أوافق الماركسي إلى درجة الاقتناع بأنّ شكلاً ما من الشيوعيّة الاقتصاديّة هو [أمر] حتمي ومرغوب فيه، بمعنى أنّ هذا ما يشير إليه الاقتصاد - السلطة بطبيعته، وأنّ الحضارة لا [يمكن] إنقاذها من الدمار إلا بعمل هادف وذكي باتجاهه. (والسؤال هو ما نوع هذه الشيوعيّة؟ هل ينبغي تنتصر الآلة -أو السلطة - أم يُنتصر عليها، هل ينبغي أن تكون الدكتاتور أم خادم الغايات البشريّة؟)" انظر:

F.R. Leavis، Restatements for Critics،Scrutiny Vol. I، NO.4

أمّا المُراجِع الساخط المُشَار إليه فهو آرثر مارشال ١٩٣٣، انظر:

F.R. Leavis 1974،letters in Criticism، p.28

الطويل. وإنّها لمفارقة ساخرة أن ينظر إليه الطلاب الثائرون، في نهاية ستينيات القرن العشرين، على أنّه فاشيّ، أو كعمود من أعمدة مؤسسة الأدب الإنجليزي. ويمكن القول إنّ ليـڤيز الستينيات لم يلتقط قطّ أنه كان قد انتصر، وبات الحكومة، شأنه في ذلك شأن منظّري الأدب مؤخّرًا، لكن السبب في حالته كان سببًا شخصيًا.

وعلينا أن نغيّر في المجاز قليلاً، لأنَّ ليـڤيز لم يحصل عمليًّا على الكرسي الذي يستحقه في كيمبرج، وبهذا المعنى **لم يكن** الحكومة؛ ولم يتسنّم قطّ سلطةً مؤسساتية. غير أنّه رسّخ مُعتَمَدًا جديدًا من الأدب الرصين لا يزال قائمًا إلى حدٍّ بعيد، ووضع له مقاربةً نقديّة أرثوذكسيّة. غير أنّ الدكتور ليـڤيز ما كان ليحمل نفسه على الاعتقاد، حتى في أواخر عمره، أنّه البابا، مع أنّه كان يوزّع اللعنات ويعمم الرسائل بنجاح لأكثر من أربعين سنة، وكان لديه مئات آلاف الأتباع[٥]. لكن هراطقة **النظرية**، الذين وجدوا مريدين له في كلّ قسم من أقسام الأدب الإنجليزي، رأوا أنَّ سلطة ليـڤيز هي السلطة السياسية التي يجب أن يُطَاح بها، وأنَّ قدسية الكتب التي اعتمدها هي التي يجب أن تُنزَع.

ولا ينبغي أن نطابق انتصار النقد على البحث في القرن العشرين مع سيرة رجل واحد. فقد كان، شأنه شأن انتصار النظرية الأدبية اللاحق على النقد، مجموعةً من المعارك الفكرية التي رافقت تغييرًا اجتماعيًّا أساسيًّا

---

(5) Williams 1979،Politics and letters

"علينا أن نتذكّر أنَّ ليـڤيز كان في هذا الوقت قد انتصر تمامًا، على الرغم من مواصلته اعتبار نفسه شخصًا خارجيًّا حتى سنواته الأخيرة. وما أعنيه هو أننا لو تكلمنا مع أي أحد عن الرواية الإنجليزية، بما في ذلك المناوئين لليـڤيز، فإنه سوف يعيد إنتاج فهم ليـڤيز للشكل الذي اتّخذه تاريخها".

عميقًا. كما كان انتصارًا عالميًّا، أو أنجلو أمريكيًّا على الأقلّ. وإليكم كيف يسجّل و. ك. ويمسات إحدى اللحظات البارزة فى التاريخ الأمريكى:

فى أواسط الثلاثينيات، أجرى البروفسور ر. س. كرين من شيكاغو تحوّلاً، من تاريخ الأدب والأفكار الصرف، الحيادى إلى النقد الأدبى. وكانت مقالته "التاريخ ضدّ النقد فى دراسة الأدب الجامعيّة"، المنشورة فى الـ English Journal، فى تشرين الأول ١٩٣٥م، وثيقة ثوريّة فى حينها، وإشارة نصر رفعها النقد؛ فقد رسمت خطًّا بين التاريخ والنقد بذلك الوضوح المقنع، وإن يكن بحدّة زائدة عملت لاحقًا على إثارة بعض الارتباك بين النقّاد الأكاديميين وزملائهم لم يكن ثمّة داعٍ له[٦].

ويشير ويمسات فى هامش إلى مصدر الارتباك: اعتقاد كرين أنَّ "قسمًا كبيرًا من الدراسات التاريخية الأدبية لا يقتصر على كونه ليس نقديًا وحسب، بل يتعدّى ذلك إلى كونه لا يساعد النقد" (الأمر الذى يعنى فى ضوء الأرثوذكسية النقديّة البازغة فى التعليم الأمريكى، أنَّ هذه الدراسات عديمة النفع تعليميًا، وأنَّ حقّها فى الوجود محلّ شكّ). ومثل هذا القول كان بمنزلة المادة المتفجّرة، بالطبع، لأنَّ تسويغ الوظائف الأكاديمية كان يعتمد عليه؛ لكنه لم يتخطَّ ما كان يشير إليه ريتشارد وليفيز فى إنجلترا، وكان ليفيز قد عبّر عن الأمر بأقسى من ذلك بكثير.

ما الذى كانت عليه آنئذ طبيعة هذا الشكل الجديد من أشكال الخطاب المتميّز أشدّ التميّز، والذى رأى فيه أتباعه واحدًا من الإنجازات الفكرية العظيمة فى القرن العشرين، تمكن مقارنته من حيث المنزلة الفكرية بالإنجازات العظيمة فى العلوم الطبيعية أو الفلسفة؛ والذى راح يقرأه فى

---

(6)Wimsatt 1954، p. 41.

خمسينيات القرن العشرين وستينياته حيّز من المثقفين واسع بصورة مدهشة؛ والذى زعم ليـــڤيز أنّه لابدّ أن يكون من الجامعة الحديثة بمنزلة قلبها الفعلى؟ والحال، أننى لست مسرورًا بأى من الروايات التى يقدّمها اليـــسار الحـــديث حول هذا الأمر: فهى تغفل كلاً من المعنى الشخـــصى العميـــق ومـــا فـــى الاجتماع البشرى من عبث جوهرى"[٧].

٣- طالب الأدب الإنجليزى فى خمسينيات القرن العشرين:

لم يكن النقد الأدبى فى خمسينيات القـــرن العـــشرين، وفـــى أفـــضل الأحوال، سوى طبعة أمينةٍ وتحليليةٍ ذاتية من السعى وراء حقيقةٍ شخـــصيّة. وكان الناقد المثالى (الذى يُرَجَّح أن يكون طالبًا لم يتخرّج بعد) هو القـــارئ المثالى، أو يطمح أن يكون كذلك. وكان يعرف[٨] أعمـــال الأدب الكبـــرى؛ وينجز فروضه المنزلية حول المرحلة واللغة، ويفهم جميع الإلماعات؛ ويقرأ بالطبع كلّ كلمة فى النص الذى تجرى مناقشته. ومن جهةٍ أخرى، لم يكـــن يقرأ، أو يحتاج أن يقرأ، من نقد الآخرين سوى قَدْرٍ أقلّ بكثير ممـــا يقـــرأه الطالب الجيد اليوم. وكان السبب فى ذلك أنّ قراءة استجابات الآخرين يمكن أن تؤثّر على أصالة استجابته. أمّا المرحلة التالية من عمله، وهى بمعنىً ما

---

(٧) أفضل مثال وجدته على ذلك هو إيان هنتر فى مقالته "علم الجمال والدراسات الثقافية" المنشورة فى الكتاب الذى حرره كل من غروسبرغ ونلسون وتريخلر عام ١٩٩٢م بعنوان ***الدراسات الثقافية*** وصدر عن روتلج، لندن، حيث يتكلّم على" أفراد يُمَشْكِلون أنفسهم كموضوعات ممكنة للتجربة الجمالية"، غير أنّ هذا ينطبق أيضا على الموقف الجمالى الشيللرى؛ ولا يلائمُ التزام ليـــڤيز الأخلاقى الصارم.

وأرى من جهتى أنّ هنالك توازيات لافتة مع خطابى التحليل الفلسفى الفيتغنشتاينى والتحليل النفسى. فهذه الخطابات الثلاثة جميعًا هى معالجات أخلاقيّة، تعيد صنع الذات الإنسانية. انظر كتابى القادم ***الإطاحة بعلمية فرويد***.

(٨) أو تعرف. فليس ثمّة ما هو ذكرى على نحوٍ خاص فيما يتعلّق بهذا العمل، غير أنّنا بحاجة إلى ضمير مفرد؛ فقد كانت هذه العمليّة مفردة إلى حدّ بعيد.

المرحلة الوحيدة المهمة، فلم تكن تتطلب إحكام المفاهيم، بل تفنيد الدفاعات؛ فقد كانت مواجهةً مباشرة تخوضها الذات العارية مع الرائعة الأدبية، لكنها كانت أيضًا مواجهةً علنية، وكان ينبغي لما يُثَار من مشاعر بالغة العمق والدقّة أن يخضع لتحليلٍ مرهفٍ بلغة التذوّق الأدبى؛ ولنقاشٍ علنى صريح، تحت حماية تلك اللغة.

وكان ذلك التدريب على صدق المشاعر يخضع لأغراض خارج الأدب أيضًا؛ كأن يُنْقَل مباشرةً إلى ميدان الصداقة الشخصية، بل وإلى ميدان الخصومة أو العداوة، فى بعض الأحيان. وقد بلغ حدّ معرفة المرء النقدية ما يمكن أن يكون لديه من مشاعر خاصة: أى حدّ معرفةِ الذات معرفةً معقدةً، لدرجة أنَّ طالب الأدب كان يكتسب معرفةً بتعقيدات الذات وانفعالاتها تجعل المهندس أو العالم – بل ربما السوسيولوجى والسيكولوجى الأكاديمى- يبدو غشيمًا وعلى قَدْرٍ كبير من عدم معرفة ذاته.

والشىء المحزن هو أنَّ ذلك التدريب كان أيضًا تدريبًا على الامتثال؛ على الاتكال الانفعالى؛ على التنفّج الأدبى؛ على التبلّد السياسى؛ وعلى خداع الذات.

وقد نجم الدَّفْعُ باتجاه الامتثال الانفعالى عن المطالبة بتفسير الشعور الأدبى. حتى النهاية؛ وبتبريره بوصفه الاستجابة المباشرة لوجهٍ من أوجه النصّ قابل للتحديد؛ وافتراض أنّ كلَّ قارئ مؤهَّل وحسّاس يمكن أن يستجيب بالطريقة ذاتها ما لم يكن خسيسًا أو شريرًا.

ولأنَّ القرّاء الفعليين يختلفون واحدهم عن الآخر، كان لا بدّ من اندلاع حرب خفيّة على شرعيّة المشاعر. وإذا ما أُجمِعَ على أنَّ مشاعر معيّنة – كتلك التى يثيرها شيللى، على سبيل المثال- هى مشاعر بعيدة عن النضج

ومُطلَقَة العنان، فلا بدّ من الضغط بقوة على كلّ من يطمح لأن يكون ناقدًا جيدًا كى يقمع هذه المشاعر: إما بأن يكبتها ويغدو غير واعٍ بها، أو بأن ينمّى انشطارًا فى شخصيّته النقدية، فيطرد بعضًا من مشاعره العفوية إلى ذاتٍ غير ناضجة لعلّها تبدو أسوأ من شيللى - قصص الخيال العلمى، أو القصص البوليسية، أو الرومانسيات- فى حين يبقى كأجزاء مُحَبَّذَةٍ من ذاتٍ نقديةٍ رسميةٍ ما كان فى الأصل مشاعر استحسان نقدى لطيفة ومعتدلة تجاه بوب وهنرى جيمس. وعندها لا بدّ من صرفِ قَدْرٍ كبيرٍ من الطاقة فى الحفاظ على هذه الذات النقدية الصنعيّة، ومحاولة النمو انطلاقًا من استجابة المرء الخاصّة الأصيلة.

وما أصفه هنا هو كابوس. ذلك أنَّ امتثالية من يكون صاعدًا إلى أعلى هى فى جميع المراحل كابوس داخلى وملهاة خارجيّة. والمنظّر الحديث غالبًا ما يكون فى مثل هذا الموقع السيئ على وجه التحديد، مبددًا قدرًا كبيرًا من وقته فى قراءة النظرية التى يُفترَض به أن يرى أنّها تنوّره، مع أنّه فى الحقيقة لا يفهمها، وذلك لسببٍ بالغ الوجاهة هو أنّها لا معنى لها فى حقيقة الأمر[٩]؛ فيضطر فى خطاباته النقدية لأن يطلق إشارات تضامن متواصلة تجاه جماعات لا تربطه بها أيّة مصالح أو قيم مشتركة؛ ولأن يطلق إشارات راديكالية تجاه ثورة سياسية يعلم كل العلم أنّها ليست آتية وما كان ليريدها لو أتت. غير أنَّ ضروب انعدام الأصالة الحاضرة لا تبرر الماضية ولا تمسحها.

---

(٩) انظر كتابى *بؤس البنيوية*، حيث تجد محاولة للتمييز بين عناصر النظريّة ما بعد البنيوية التى لها معنى، وتلك التى ليس لها معنى.

٤- سياسات النقد الأدبى:

لم يكن من اليسير آنئذٍ أن تُعزَى سياساتٌ إلى النقد الأدبى. ولو سألت ناقدًا أدبيًّا ما سياساته الشخصية، لكان بمقدوره أن يجيبك مباشرةً. وعلى سبيل المثال، فإنَّ سياساتى، حين بدأت تدريس الأدب، كانت اشتراكية معتدلة: أى أننى كنت أصوّتُ لحزب العمّال بقيادة هارولد ويلسون، وأحبّذ ما قامت به حكومة العمال فى العام ١٩٤٥م. أمّا لو سألتنى ما الذى كانت عليه سياسات النقد الأدبى، لما حرت جوابًا على الإطلاق؛ فالأمر أشبه بالسؤال عن سياسات الكيمياء أو الحساب؛ ذلك أنَّ النقد الأدبى بوصفه نقدًا أدبيًا لم تكن له أيّة سياسات، على الرغم من قول بعضهم إنه يتّسم بأخلاقية متينة. غير أنَّ غياب السياسات الرسمى هذا كان يخفى ما انطوت عليه الممارسة النقديّة من تناقضات جديّة، تنبع من تناقضاتٍ أساسية فى الدور الاجتماعى الذى يلعبه الناقد.

وما كان لناقدٍ أن يكتب آنئذٍ من دون أن يبدى اهتمامًا ينمّ على الاحترام تجاه ت. س. إليوت، ومن دون أن يدخل فى حوار ينمّ على التبجيل مع مواقف ف. ر. ليفيز. غير أنّ ذلك ما كان ليحصل من دون أن يقبل، فى لحظات معيّنة، ولغايات مهنية وحسب، سياسات تميّز اليمين المتطرّف. وهذا ما يسهل تصويره على نحو كاريكاتورى، لأنَّ مواقف اليمين كانت تتّخذ فى بعض الأحيان شكلاً هزليًّا. هكذا قال ت. س. إليوت صراحةً إنه ملكى فى السياسة؛ ويُظْهِر التحليل أنَّ الملكِ الذى كان يدعمه هو تشارلز الأول(١٠).

---

(١٠) انظر بشكل خاص مقالتيه حول ملتون فى Eliot 1957. أمّا الدعاوى الأخرى -أنّه كاثوليكي وكلاسيكي، وأنّه يتطلّع إلى مبدأ للنظام والسلطة خارج الفرد- فهى فى سياق الفاشيّة الأوروبيّة ككل أقلّ دعابة وهزلاً. (على الرغم من قول لورنس إنّ هذه الكلاسيكيّة كانت جعجعةً وجبنًا) انظر: Eliot، "The Function of Criticism"، in Eliot 1932.

والأهم من ضروب العبث والسخف الشخصية هذه كان ذلك الضغط العام باتجاه إضفاء طابع مثالى على الماضى، قُدِّمَ فيه المجتمع الإنجليزى فى أوائل القرن السابع عشر على أنّه ذو ثقافةٍ سليمةٍ روحيًّا، لم يكن الفكر الإنسانوى اللاحق بالنسبة لها سوى نوعٍ من التدهور الكارثى. وهنا أيضًا كانت بداية إضفاء الطابع المثالى الذى أُعنى به مع ت. س. إليوت، بنظريته عن "تفكك الحساسية" التى عرضها بإيجاز فى مقالته "الشعراء الميتافيزيقيون" (١٩٢١): قبل السقوط، كان الفكر والشعور متّحدين، فى حساسيّة واحدةٍ وصورة واحدة؛ أمّا بعده، فراح شعراء مثل ملتون ودرايدن يفكرون ويشعرون فى فتراتٍ أو نوبات متقطّعة ومنفصلة. ولم يتبنَّ ليفيز وحده هذه النظرية، بل أرثوذكسيّة بالغة الاتساع من النقّاد الذين وجدوا فضائل مدهشة فى حكم آل ثيودور وأوائل عهد آل ستيوارت؛ مع بعض استثناءاتٍ مشرّفة مثل إمبسون، الذى وصف ملكيّات عصر النهضة بأنها ملكيّاتٍ بوليسية برمّتها، أمّا ليفيز وآخرون فقد ساروا على خطا بليك، ولورنس، وسواهما، وأضافوا سقوطًا ثانيًا أعمق وقت الثورة الصناعيّة، وأشاروا إلى أنّ من العسير إقامة حضارة رفيعة على أى أساس آخر سوى المجتمع الزراعى[١١].

غير أنّ السمة السياسية الأعمق بين سمات النقد الأدبى كانت على وجه الدقّة رفضه السياسة ذلك الرّفض الواضح: رفضه الاعتراف بالصلّة بين تناول القضايا السياسية ومسألة الجدارة الأدبية، حتّى لدى التعامل مع كتّاب سياسيين صراحةً مثل شكسبير، أو ملتون، أو بنيان، أو سويفت، أو بليك، أو شيللى، أو كونراد، وهذا ما يمكن أن نراه بأشدّ الجلاء فى أعمال د. ليفيز، التى اقترحتْ هذه القائمة من الكتّاب، لكنه كان شائعًا واسع

---

(١١) انظر مثلاً:

F. R. Leavis، "Under which king،Bezonian?"Scrutiny، Dec.1932.

لكن هذا اللازمة كانت أمرًا شائعًا.

الانتشار؛ حتى إنَّ ناقدًا من نمط مختلف تمامًا مثل سى. س. لويس كان يرفض أن يناقش الأمثولة السياسيةً فى الكتاب الخامس من ***ملكة الجان***(*)(١٢). وكانت نتيجة ذلك أن أخفق الناقد الأدبى المتمرّس، بسبب تمرّسه وليس على الرغم منه، فى الاستجابة لما تنطوى عليه بعض النصوص - مثل عمل سويفت ***اقتراح متواضع***- من قوة كاملةٍ ما دامت هذه القوّة قوّةً سياسية؛ كما أخفق فى إدانة صنوف الرعب، كتلك الّتى فى تصوّر سبنسر للعدالة، ذلك التصوّر الذى فرِض فى أيرلندا بالشدّة والعسف(١٣).

إذًا، لقد تمثّلت علائم السياسة الرجعية (تلك السياسة التى قد لا نجدها لدى ناقد بعينه، لكنّها سمة تميّز خطاب النقد الأدبى ككلّ) فى تلك الإدانة الأساسية الجذرية لثقافة المجتمع الصناعى عندئذٍ؛ وفى إضفاء طابع مثالى على الماضى، وعلى المجتمعات ما قبل الصناعيّة؛ وفى رفض أن تدخل الخطاب النقدى الأدبى أسئلة سياسية فى جوهرها، بل كان الإقصاء أوسع من ذلك بقليل فى واقع الأمر: حيث عُرِّفَ الخطاب النقدى تبعًا لاستخدام اللغة استخدامًا "أدبيًا" محدّدًا لا يقرّ الأفكار العامة إلا حين تُحَوّل إلى أدب. وبذلك بات من المستحيل الإشارة، ضمن النقد الأدبي، إلى أنّ شكسبير كان يحمل وجهات نظر أشدّ رجعيّة من ملتون؛ فى حين يمكن القول، بخطأ كامل، إنَّ شكسبير قد حوّل وجهات نظره إلى شعر وأنّ ملتون لم يحوّلها. والأمر ذاته

(*) ***ملكة الجان*** The Faerie Queene قصيدة ملحمية غير مكتملة لإدموند سبنسر. نشرها على دفعات، وتتألّف من ستة كتب وشذرات أخرى. اشتهرت بشكلها الشعرى الجديد آنئذٍ (المقطع الشعرى السبنسرى). وهى أطول القصائد فى الإنجليزية. وهى عمل مجازى كُتِبَ فى مديح الملكة إليزابيث الأولى، عبر مديح فرسان غلوريانا، ملكة أرض الجان الخيالية التى ابتكرها سبنسر. وكلّ فارس يمثّل فضيلة إنسانية.

(12) C. S. Lewis، The Allegory of love، P. 321.

(١٣) لويس أفضل من نظريّته الخاصة هنا، فهو يدين السياسة الأيرلندية التى ارتبط بها سبنسر، ويوافق على أنّها قد أفسدت خيال هذا الأخير، لكنه يبقى على زعمه أنّ الأمثولة التاريخية لا علاقة لها بما للقصيدة من قيمة شعرية.

يصح، مثلاً، على هنرى جيمس وبرنارد شو؛ حيث يمكن الإشارة إلى أنّ جيمس قد ترجم كلّ الأفكار التى استخدمها إلى فنّ، أمّا شو فلم يحوّلها؛ فى حين لا يمكن القول إنّ سياسات جيمس كانت رجعيّة تنشر التعمية، أمّا سياسات شو فلم تكن كذلك.

نجمت هذه التناقضات السياسية فى الممارسة النقديّة عن تناقضات فى دور النخب الأدبية الاجتماعى. فقد كان الناقد الأدبى، على حدٍّ تعبير ليفيز، القارئ المثالى، وكان عليه أن يكون ذكيًّا بما يكفى لأن يفهم النصّ أمامه. الأمر الذى يعنى، بالنظر إلى تعقيد كثير من النصوص الإنجليزيّة، أن يكون فائق الذكاء، وكان عليه أن يكون مطّلعًا بما يكفى لأن يلتقط كل إيحاءات ذلك النصّ، الأمر الذى لعلّه يقتضى قدرًا هائلاً من العلم. وكان عليه أن يكون حساسًا بما يكفى لأن يستجيب للعمل انفعاليًّا؛ ولكن شريطة أن يكون متّزنًا ونقديًّا بما يكفى لأن يبقيه على مسافة ويحكم عليه. الأمر الذى يتطلّب قدرًا كبيرًا من النضج الشخصى. وكان عليه أن يكون متنبّهًا بما يكفى إلى الحركة الاجتماعية فى زمنه ليرى أهميّة العمل، وهو الذى يتطلّب معرفةً بالسيرورة الاجتماعيّة التى ربّما تجعل أى التزام سياسى محدّد يبدو هزيلاً. وبذلك كان المرء، بوصفه ناقدًا أدبيًّا، منفصلاً عن كل الأحزاب المعروفة، ومتفوّقًا عليها فى قوّة التحليل، واتفق الجميع على أنّ أعظم قصيدة سياسية فى اللغة الإنجليزية هى قصيدة مارفل عن كرومويل، بما فيها من توازنٍ ساحرٍ جميل، وإشادة بوقار تشارلز الأول لحظة إعدامه. وبدت قصيدة شيلى *أغنيةٍ إلى الريح الغربية* بالمقارنة معها بلهاء بلا معنى؛ وما كان ليخطر لأحدٍ قطّ أنّها كانت قصيدة سياسية، فما بالك بأن يخطر لأحد أن تكون نشيدًا لحزبٍ يمكن أن يرغب فى الانضمام إليه.

ولقد أمكن لهذه المخلوقات المتفوّقة إنسانيًّا بل الشبيهة بالآلهة، من نقّاد الأدب المتمرّسين، أن تجد منفذًا ملائمًا لطاقاتها في تدريس الدراسات الليبرالية(*) فى الكليّات التقنيّة؛ وكان لهذا مزاياه الروحيّة قياسًا بكتابة الشعارات الدعائية لشركة Unilever أو شركة Hedley، مع أنّ المردود لم يكن بتلك الجودة. وإلا فالصحافة (وهو ما اخترته من طرفى)، أو التدريس فى المدارس، أو التدرّب فى مجال مختلف تمامًا كالمحاسبة أو القانون. وباختصار، فقد كانت الأمور آنئذ كما هى الآن: ليس للشهادات فى الأدب الإنجليزى، سواء كانت تسيطر عليه أرثوذكسيّة البحث أو النقد أو النظريّة، سوى صلة هامشية ضئيلة بالعمل الجدى فى المجتمع الحديث. والأشخاص الذين يحملون هذه الشهادات هم أشخاص هامشيون لا مهارات قابلة للتسويق لديهم إلا كمدرّسين للأدب الإنجليزى؛ وهم ليسوا أحسن حالاً من السوسيولوجيين إلا قليلاً. وهذه حقيقة خارجية رئيسة من حقائق هذا الفرع المعرفى ينبغى أن تؤخذ فى الحسبان لدى تقويم تطوره الداخلى؛ بل يمكن القول إنّ قدرًا كبيرًا من تطوره الداخلى ليس سوى ردّة فعل على هذه الحقيقة الخارجية. لقد تعاقب الباحثون، والنقّاد، والثوريون على السيطرة على الخطاب الأدبى الإنجليزى؛ وذلك لأنّ الأدب الإنجليزى لم يكن مهمًا بالنسبة للاقتصاد بثلاث طرائق متعاقبة.

٥- تعاقب الملوك الدمويين:

لعلّنا لا نخرق المنطق كثيرًا إذ ننظر إلى الدراسة الأدبيّة الأكاديميّة فى القرن العشرين بوصفها تعاقب ضروب من العنف الدموى مارسته أشكال خطابية ثلاثة: التاريخ والبحث الأدبيين؛ النقد الأدبى من النمط المَوصوف

(*) مباحث تُدَرّس بغية زيادة معارف الطالب العامة وقدرته على الكتابة والكلام والدراسة بنجاعة أكبر.

آنفاً؛ والنظرية الأدبية اليسارية. ومن السهل بالطبع أن نتفّه مثل هذه الحروب: فَغَضبَة الباحث موضوع تقليدى للكوميدى، ولا يسعنى فى بعض الأحيان أن أقاوم إغراء الكلام على سكاكين ورقية تَقطُر دمًا، غير أنّ هذه الغضبة كانت لها أسبابها الفعلية. وما من خطاب من هذه الخطابات الثلاثة إلا ويتّسم بتلك الخاصية اللافتة المتمثّلة فى تتفيه ما هو مهم وعميق فى ممارسة سلفه، والأسوأ من ذلك ما عمدت إليه جميعًا من وضع أغرار المدرسة الجديدة حكامًا وقضاة على أعمق الأشياء التى أنتجتها المدرسة السابقة.

خذوا الازدراء الذى عامل به نقّادُ الأدب باحثين مميّزين. لقد أعلن الناقد الأدبى فى ثلاثينيات القرن العشرين نفسَه الحكمَ الوحيد على الأهمية النقدية لأى شىء يمكن أن يصدر عن الباحث، وكانت قراءةُ ناقدٍ لقصيدةٍ هى الحقيقة والراهن؛ وما كان لمعلومات الباحث أن تهمّ تلك القراءةَ إن لم يَقُل الناقد أنّها كذلك. وكان من الطبيعى أن يحتجّ الباحثون بأنّهم لطالما قرأوا الأدب هم أنفسهم على مدى سنوات كثيرة: فما الذى وهب الناقد الجديد مثل هذا التميّز الفائق سوى ما لديه من افتقار شديد إلى المعلومات التاريخية؟

لقد بدا أنَّ كلَّ ما يحوزه ليس سوى مجموعة من الأذواق والعقائد النقدية الجامدة الجديدة التى سوّغت له رفض بعضٍ من أفضل الكتابات فى أدبنا، وبعض من أخصب مقاربات ماضينا القريب النقدية، وقد وجَدَ نقصًا لدى سوينبرن وشيللى، بل وملتون. أمّا ثاكرى وديكنز (بالنسبة لبعض النقّاد) فقد اختفيا من قائمة الروائيين العظماء، ولم يقتصر فى تناوله الأعمال الأدبية على إهمال التاريخ الأدبى الأكاديمى وحده، بل تعدّاه إلى إهمال التاريخ السياسى، والتاريخ الاجتماعى أيضًا، بل راح يرى فى بعض الأحيان أنَّه لا أهمية لتاريخ الأفكار ذاته، أمّا التفسيرات الماركسية فلم تبد بلا أهمية

وحسب، بل بدت تشوّهات إيديولوجية رهيبة. وسوِّدت صفحة دراسة المؤلّف النفسية وتحليل الطبع كمنهجيين نقديين، وبذلك بدا علم التحليل النفسى الجديد بلا أهمية أو جدارة. وغدا واحدٌ من أعظم نقّاد شكسبير الأكاديميين، هو أ.سى. برادلى، الذى اتكأ بصورة تكاد أن تكون حصريةً على شكلٍ مُتقَن من تحليل الطبع، نَكِرَةً، وبقى كذلك إلى هذا اليوم: حيث لا يستخدم إلاً لتحذير الطلاب من ذلك النوع من المقالات التى ينبغى ألا يكتبوها.

ولقد تغيّرت أيضًا معايير الشكل الأدبى. وباتت القصيدة الميتافيزيقية النمط البدئى لكلّ أدب، بعد أن كانت فى السابق شكلاً هزيلاً وغريب الأطوار، وصار من الواجب إعادة قراءة كلٍ من المسرحية الشكسبيرية والرواية الـڤيكتورية على أنّها قصيدة درامية موحّدة. ولقد اجتازت الأعظم بينها هذا الاختبار أحسن اجتياز: فلم تُصنَّف بين الأعمال الهزيلة. وكان عنوان كتاب ويمسات، ***الأيقونة اللغوية*** (١٩٥٤)، العبارة المناسبة لوصف أى عمل أدبى فعلى. فهذه العبارة تلتقط كلاً من التركيز الشديد على العمل الفردى، وخطَر أن يغدو العمل الأدبى صنمًا بالمعنى الحرفى. لكن ويمسات والنقّاد الجدد لم يروا هذا الخطر الأخير.

بل إنَّ الخطر الواضح الذى تنطوى عليه هذه المقاربة – خطر التعامل مع كلّ عمل بنوعٍ من العَزل الشكلانى– كان يُخَفَّف فى بعض الأحيان بتركيزٍ شديد على تراث أدبى موحّد، ورغبة فى استخلاص استنتاجات جريئة تمامًا من ذلك التراث الأدبى تشير إلى النظام الاجتماعى الأساسى الذى كان قائمًا فى الماضى. وكان من الممكن استخدام هذه الاستنتاجات – وقد استخدمها الدكتور ليڤيز– فى مقارعة النقد الماركسى. وقدّم بذلك بديلاً للتناول الماركسى للتاريخ: ألا وهو أسطورته القوية عن المجتمع العضوى وتدهوره، والتى كانت عمليًا إسقاطًا محضًا لقراءات محدّدة لمجموعة محدّدة من النصوص.

وحين أتت النظرية الأدبية، بقى بعض هذه العقائد الجامدة علـــى قيـد الحياة؛ وأُعطيت لها مبررات ماركسية جديدة مذهلة، مزعومة فى الغالـــب. أمّا تحليل الطبع وتحليل نفسية الكاتب فظلا غير مقبولين كما كانا من قبــل، لكن السبب بات الآن أنهما ينمّان على إيمان إنـــسانوى بالـــذات الإنـــسانية الموحّدة؛ وهو إيمان لم يعد مقبولاً سياسيًّا آنئذ، حين توجّب على ماركـــسيى السبعينيات أن يتبنّوا موقفًا نظريًا "مناهضًا للإنسانوية"، كمـــا عـــاد تـــاريخ الأفكار لينال حظوة؛ إنما على هيئة رومانسيات فوكوية عن الماضى مصابة بجنون الارتياب. أمّا العقائد الجامدة الأخرى فقد تغيّرت. فالوحدة الفنية لـــم تعد مطلوبة فى عمل فنى، وربما لم يعـــد يُنـــصَح بهـــا، لأن للتـــصدعات والتناقضات الدالّة أهمية نقدية أكبر بكثير؛ وكلُّ ذلك كـــان يُظْهِـــر شـــعبية الموضات الفكرية الفرنسية الدارجة(١٤).

بيد أنَّ التغيّر المخيف أكثر من سواه تمثّل فى أنَّ أساس النقد المكين – حقيقة الاستجابات النقدية وراهنيتها– قد رُفِضَ بوصفه محلّ شبهة ميتافيزيقيًّا وسياسيًّا على السواء. وصار يُنْظَر إلى الاستجابات الذاتية على أنهـــا أثـــرٌ للإيديولوجيا؛ وبات بمقدور أغشم القرّاء من الطلاب أن يضعوها فى إطار ما يصادف أن يكون عليه الخطّ السياسى السائد. أمّا المنظّرون الأكثـــر حنكـــة فبات بمقدورهم أن يجمعوا بين هجومٍ على ميتافيزيقا الراهن مـــستمدٍّ مـــن ديريدا، وهجوم على استقلال الأنا مستمدٍّ من لاكان، ويضعوهما فى إطـــار مثالية لغوية مستمدّة من تصوّرٍ فاسد تمامًا لألسنية دى سوســـور، ويطلقـــوا على ذلك كلّه اسم الماركسية، مُعَمَّدَةً باسم ألتوسر(١٥). وتحت وابل مثل هـــذه البنادق الثقيلة، قلّة من نقّاد الأدب هى التى كانت لديها معدّات النجاة.

---

(١٤) انظر *بؤس البنيوية*، وكذلك الفصلين ٨ و ٩ من هذا الكتاب.
(15) Coward and Ellis 1977; Rée 1979; Easthope 1980.

وكان من الطبيعى أن يحتجّ النقّاد بأنّهم قد كانـــت لـــديهم سياســـاتهم الخاصة بهم، التى غالبًا ما كانت أكثر عقلانية ودقّة من الـــصيغة الثوريـــة الجديدة، لكنهم لم يخلطوا قطّ بين الأحكام السياسية والأحكام النقدية، غير أنَّ جميع الاحتجاجات كانت عبثًا؛ ولم تفد إلاّ فـــى إثبـــات أن النقـــاد ســـجناء إيديولوجيا لا يمكنهم حتى أن يدركوها، وأنّهم ليسوا منظّرين بما يكفـــى لأن يحلّلوا، كما لم يُجدِ نفعًا ذلك الحجاج النسبوى الواضح، الذى يـــرى أنَّ ثمّـــة أسبابًا وجيهةً تمامًا للإيمان بما لدى شكسبير من ضروب الجدارة الأدبية، كما أنَّ هنالك أسبابًا وجيهةً تمامًا للإيمان بالحقيقة النظرية فى منظومة ماركس أو حتى ألتوسر.

هكذا حلّت محلّ محنة الباحث المُزَاح فى النصف الأول مـــن القـــرن العشرين محنة الناقد الذى تقادم عهده فى النـــصف الثـــانى، دون أن يكـــون بمقدور أى منهما أن يفهم حقًّا ما جرى له.

كلُّ ذلك مُبالَغٌ فيه؛ وأنا أبسِّط كثيرًا إذ أتكلّم على تعاقبٍ زمنى بـــسيط تعاقبته جماعات مميّزة ومتعارضة. ذلك أنَّ أقـــسام الأدب الفعليـــة لطالمـــا احتوت باحثين ونقّادًا ومنظّرين، دون أن يكونوا من اليسار السياسى علـــى الدوام؛ وهذه التصنيفات لم تكن قطٌّ مغلقة إزاء بعضها بعـــضًا. وســـى. س. لويس هو مثال واضح على باحث كبير فى التاريخ الأدبى، يمينى سياســـيًا، كان أيضًا ناقدًا ومنظّرًا ذا شأنٍ. وقد جعل الأمثولة القروســـطية وسبنـــسر متاحين، كتجربة أدبية حيّة، لجيلٍ كاملٍ من القرّاء، مع أنّه لم يكن كفؤًا قـــطّ فى التعامل مع الأدبِ الحداثيّ، وكان محلّ ازدراء كثيرٍ من النقّـــاد بـــسبب ذلك[١٦]. (كان ليـــڤيز يزدريه؛ وربما إليوت أيضًا؛ أمّا إمبسون فلا).

---

(١٦) إنّ وصف لويس (فى كتابيه *أمثولة الحبّ* ١٩٣١م، و*تجربة فى النقد* ١٩٦١م) بأنّه منظر أدبى سوف يُفاجئ بعضهم، لكن من الممكن تبريره بسهولة على أساس الموضوعات النظريّة التى يطرحها والفرضيّات التى يقدّمها. ولقد كاد لويس الشاب أن يغدو فيلسوفًا أكاديميًّا؛ ولو أنه فعل ذلك، لربما كان ذلك الشيء النادر فى القرن العشرين، هيغلى إنجليزى. وكان أيضًا كاتبًا جيدًا لقصص الأطفال الخيالية =

ولا يمكن، حتى فى أقسام الأدب اليوم، أن نستخلص من واقعة أنّ أحدهم مختصّ متميّز بالعصور الوسطى أنّه ليس لديه اهتمام كبير بنظرية السرد، وبعض الآراء فى أعمال فيرجينيا وولف، وعضوية قديمة فى حزب العمل الاشتراكى. والحال، أنَّ التعارض الحاد الذى رسمته بين الباحث والناقد والمنظّر الراديكالى ينتمى إلى عالم الصور النمطية وليس إلى عالم الوقائع؛ لكنَّ الصور النمطية ذاتها واقعية، ولها أثرها على المناهج الدراسية، والسياسات الأكاديمية والعلاقات الشخصية. وثمّة مؤسسات (إذا ما صدق بعض تلامذتى السابقين) ينتمى فيها مدرّسو الأدب ومنظّروه إلى أقسام مختلفة وأجيال مختلفة؛ فلا يكلّمون بعضهم بعضًا؛ ولا يفهمون بعضهم بعضًا إذا ما فعلوا.

وصحيح بالفعل أنّه كان ثمّة أطوار ثلاثة من الأرثوذكسية فى تدريس الأدب الإنجليزى، وأنّه كان يمكن للطالب فى أى وقت أن يميّز بين الأرثوذكسية القديمة والجديدة، ولقد شهدتُ الحرب بين البحث والنقد حين كنت طالبًا فى أكسفورد عام ١٩٥٤م: كان ذلك حين استأجرت منّا كيمبرج الباحث سى. س. لويس، كى توازن تلك السطوة المخيفة التى كانت للناقد ف.ر. ليفيز.

٦- النقد الاجتماعى والحداثة واليسار الجديد:

ثمة قَدْرٌ كبير من الاختلاف فى الطريقة التى تناولت بها أطوار الأرثوذكسية الثلاثة فى تدريس الأدب الإنجليزى غياب الصلة بين مبحثها

= وقصص الخيال العلمى؛ واشتهر كثيرًا كمدافع عن الدين، وغدا بمثابة قدّيس غير رسمى بين بعض المسيحيين الأمريكيين. ومثل هذه الخصائص لم تعد عليه بالخير لدى اليسار.

وبين المجتمع والاقتصاد. فأغلب باحثى الشطر الأول من القرن كانوا راضين عن المجتمع الذى عاشوا فيه - لم يكن يزعجهم سوى أنّه يتغيّر!- وعن ما ورثوه من معايير الحكم على الأدب والفنّ (تلك المعايير التى خلصت، على نحوٍ مؤسف، إلى أنّ كثيرًا من الفنّ والأدب الحداثيين- كأعمال بيكاسو وسترافينسكى وإليوت وجويس وفيرجينيا وولف- ليست سوى سَقط متاعٍ مُستَغلِق). وكان ثمّة باحثون آخرون أقلّ رضًا عن القرن العشرين تجاهلوا العالم الحديث تمامًا، وعاشوا عيشةً خياليةً فى الماضى: فى عصر شكسبير، مثلاً، أو فى العصور الوسطى. ولم يكن لديهم من الرضا سوى ما يكفى لأن يجدوا فرصةً لمواصلة أبحاثهم، سواء فى وظائف أكاديمية بائسة الأجر أم فى التفرّغ الذى كانت توفّره فى بعض الأحيان مهنٌ غير أكاديمية أو مداخيل خاصة، فكانوا يدفنون أنفسهم فى الماضى الذى ينقبّون فيه.

أمّا النقّاد، من جهة أخرى، فقد تناولوا كلّ تجليات الحركة الحديثة فى الأدب والفنون: ورأوا أنّ الأمر لا ينبغى أن يقتصر على الاستجابة لإليوت ولورانس وكافكا وجويس، بل ينبغى أن يتعدّاه إلى إعادة تقويم الأدب الأسبق فى ضوء تلك الاستجابة؛ وأنَّ على المرء أن يحكم، وأن يعيش، فى عالمٍ حديث، حتى لو وجد أنَّه يولّد كآبة شديدة. وهكذا اتّسم النقّاد بالرصانة المهيبة التى تصدّوا بها للانحلال الاجتماعى والاغتراب وغياب المعايير، وبرفضهم النزعة الهروبية والتهويم الرومانسى؛ فى حين بدا الباحثون التاريخيون مثل سى. س. لويس رومانسيين هروبيين.

والمهم فى الأمر، أنَّ هذه هى الفترة التى أزيحت فيها عن أعلى مستويات الفنّ النزعتان الأدبيتان المتكاملتان اللتان راقتا البرجوازية ولم تكونا لذلك خارج استطاعة الباحثين النقدية -الحركتان اللتان ندعوهما

الرومانسية والواقعية– لتحلّ مكانهما الحداثيّة: ذلك الفنّ الذى يُستَخدَم فيه التجريب الشكلى للتعبير عن عقم الغايات والمصالح البرجوازية المعتادة.

ولا شكّ أن هذا الإحساس بالعقم، أو الاغتراب، كان ظاهرة اجتماعية فعلية، وإن كانت هنالك أسئلة يمكن طرحها بشأن مداه وأسبابه. هل هو اغتراب جماعة محدودة من المثقفين الإنسانويين عن انشغالات مجتمعهم العلمية والتكنولوجية والنفعية السائدة؟ أم أنّه، كما رأى بعض الماركسيين، اغتراب البروليتاريا عن ثمار عملها، والذى ينيخ بثقله على كاهلها كواقع غريب وقاهر؟ أم أنّه اغتراب **الإنسان**، فى مجتمع تكنولوجى–بنتامىّ(*)، عن الطبيعة وعن الثقافة التاريخية؟ ومن الواضح أنَّ هذا الرأى الأخير، الذى يأخذ الأعمال الحداثية على محمل الجدّ لكنه لا يقبل التفسيرات الماركسية، هو رأى النقد الأدبى، الذى غالبًا ما عبّر عنه ليڤيز وكتّاب مجلّة Scrutiny(**) صراحةً.

لقد تمكَّن النقّاد من أن يتصدوا لمجتمعهم وينتقدوه، مدعومين بهذا الإحساس العظيم بالتراث الذى وجدوه أو بنوه، وبسياسةٍ رجعية أكثر حذقًا وعمقًا(١٧) مما نجده لدى كثير من الباحثين المتمسكين بالقديم الذين سبقوهم. وعلى الأقلّ فقد انتقد الذين تأثّروا بالحداثية الأدبية فراغ العالم الحديث وعقمه وتدميره الذاتى نقدًا بديعًا، وهذا ما كان قد أفصح عنه بعض أعظم سادة

(*) بنتامى، نسبةً إلى جيريمى بنتام (١٧٤٨–١٨٣٢) وهو مشرّع ومفكّر وفيلسوف إنجليزى، أسس مذهب المنفعة فى الأخلاق، وهو مذهب يهدف إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من البشر.

(**) المجلة الفصلية الشهيرة التى أسسها ف. ر. ليڤيز، وبقى رئيسًا لتحريرها حتى آخر عدد منها عام ١٩٥٣م.

(١٧) "أكثر عمقًا" هنا تعنى أكثر غموضًا. والكتاب العميق هو كتاب على تماس مع شيء ما مخفى عميقًا، فى اللاوعى أو على مستوى التناقضات الاقتصادية الأساسية، مثلاً. وبعض الكتب تُخرِج هذه الأشياء إلى النور. وعلى سبيل المثال، فإنّ هنرى جيمس، فى معالجته القضايا الاجتماعية، يغطى التناقضات الأساسية فى مجتمعه بحيث يصعب كثيرًا رؤيتها؛ أمّا ديكنز فيكشفها.

الأدب: كونراد وإليوت ولورنس وكافكا. ولم يبق ثمّة حاجة سوى إلى التفسير. وبمقدور الناقد، الذى همّشه المجتمع، أن يقدّم نقدًا لهذا الأخير أعمق من الذى يقدّمه المهندسون ورجال الأعمال الذين جعلوه يعمل. وهو يقدر أن يفعل هذا من خلال إيصاله عمقَ بشرٍ آخرين. لقد صعد إلى موقع الكاهن، على الأقلّ بمعنى أنَّ بمقدوره أن يعلّقَ على العالم فى ضوء الكتب المقدسة. والحال، أنَّ أستاذ الأدب الإنجليزى فى مدرسة، حاملاً لورنسه بيد وتفسيره الليڤيزى باليد الأخرى، كان يقدّم تعليمًا دينيًّا بالفعل[١٨]. وربما كان المُحَاضِر فى الدراسات الليبرالية أشبه بقسّ الجيش، وهو يعلّم عمليًّا مجندين جُدَدًا لعالم الأعمال والتكنولوجيا الذى ينتقده.

غير أنّ هؤلاء لم يستطيعوا أن يغيّروا المجتمع الذى يعملون فيه؛ ورأوا أنّه ليس من الواقعية فى شىء أن يُنْتَظَر منهم إحداث مثل هذا التغيير. ولذلك كان التركيز على تغيير الأفراد: فتح الآفاق وإفساح المجال أمام التطور الشخصى. أمّا **مُنَظِّر الأدب الراديكالى** فباتت فكرة إحداث تغيير اجتماعى جذرى دائرة اختصاصه، وأخذ بأقصى الجدّية أطروحة ماركس حول فيورباخ: "فسّر الفلاسفة العالم بشتى الطرق: المهمّ تغييره".

وما وفّر منظّرى الأدب الراديكاليين هؤلاء، منذ ستينيات القرن العشرين فصاعدًا، هو نشوء **يسار جديد** ضمن إنتلجنسيا هامشية متنامية حديثًا: نوعٍ من إنتلجنسيا المعاهد العليا، وبذلك أمكنت إزاحة نقد المجتمع نقدًا أدبيًّا ليحلّ محلّه نقد سياسى راديكالى لم يَغْدُ قائمًا على افتراضات ثقافية نخبوية، ويهدف إلى تغيير المجتمع، وعدم الاكتفاء بالتفجّع عليه. غير أنّ

---

(١٨) انظر:

A. S. Byatt، 1978،The Virgin in the Garden =

= حيث يشتمل هذا العمل على صورة روائية حيّة على خلفيةٍ من أوائل خمسينيات القرن العشرين.

قاعدة هذا النقد اليسارى الجديد الاجتماعية المحدودة أصلاً سرعان ما تبدّدت. أمّا ظروف نشأته فى الفلسفة، والسوسيولوجيا، ونظرية الأدب، ومكانته فى الأكاديميات فقد دفعت هذا النقد السياسى الراديكالى لأن يصبح أكثر نخبوية فى جوهره من النقد الذى حلّ محلّه.

ولطالما كان لدى النقّاد الماركسيين مشكلة جدّية فى التكيّف مع الحداثيّة. فإذا ما كان الفنّ البرجوازى فنًا كونيًا بالقوة على الأقلّ، ومتاحًا للطبقات العاملة، فإنّ الحداثيّة فنٌّ نخبوىّ، قائمٌ فى الغالب على افتراضات رجعية حيال العالم. وقد أدانها مفكّرون ماركسيون مثل جورج لوكاش وكريستوفر كودويل. أمّا **اليسار الجديد** فكان من الضرورى أن يتكيّف نقديًا مع الحداثية؛ وإلا لما كان أحد يأخذ تناوله الأدب على محمل الجدّ. وفى طوره الإبداعى الأرفع، كان النقد الأدبى فى جوهره طريقة فى التكيف مع الحداثية الأدبية؛ واستدخل إليه نخبويتها. وبمرور الوقت طوّر **اليسار الجديد** أسبابًا نظرية للإعجاب بجويس وكافكا، ونظريةً جديدةً نخبويةً كما كان النقد الأدبى على الدّوام.

غير أنّ أوائل سبعينيات القرن العشرين شهدت انطلاق زمرة من المحاضرين، مسلّحة بفهم ***بوليسيز*** فهمًا خاصًّا يرى أنّها ثورة الكلمة، كى تغيّر العالم بالطرائق الراديكالية التى أشرنا إليها فى المقطع الأول من هذا الفصل. ومن المؤسف أنّ نجد أنفسنا، بعد عشرين عامًا، مضطرين إلى القول: Si monumentum requires، circumspice(١٩). ذلك أنّ نجاح جهودهم

---

(١٩) هذه الكتابة الشهيرة على تمثال كريستوفر رِن، "إذا أرَدْتَ نُصُبًا تذكاريًّا، انظر إلى نفسك"، تقف فى كاتدرائية القديس بولس. أمّا **اليسار الجديد** فيقف فى ظلّ كاتدرائية الاشتراكيّة المتخيّلة، التى يمكن عبر جدرانها التى لا وجود لها رؤيةُ نُصُب الرأسمالية الفعلية ممتدة فى أرجاء الدنيا جميعًا، لا ترقطها سوى أنقاض ما كان "اشتراكيةً قائمةً بالفعل" ومعسكرات حرب العصابات القوميّة والأصولية الدينية.

ولعل شعارًا أكثر تواضعًا أن يكون: "بعضُ هذا هو خطئى". وعلى سبيل المثال، فإنه لو لم يساعد تفكير **اليسار الجديد** على انشقاق حزب العمال البريطانى، لما كان للسيدة تاتشر قطّ أن تتسنم سدّة السلطة.

يمكن أن يقاس بعدد الانتخابات التى خسرها حزب العمال البريطانى والحزب الديمقراطى الأمريكى أمام أحزاب اليمين. ويبدو أنه ليس للمنظّرين اليساريين أى تأثير على السياسة الفعلية، اللهمّ ما عدا مساعدة المناضلين اليساريين على تنفير المقترعين، وشقّ حزب العمال البريطانى وضمان انتصار الرجعية؛ بل إنّ ما بدا بمثابة إنجازات موقوفة لحكومة العمال البريطانية ١٩٤٥م راح يُدمَّر الآن. ولست أعنى بالطبع أنّ منظّرى الأدب هم المسئولون عن ذلك بوجه خاص؛ بل أعنى أنهم يقاسمون **اليسار الجديد** ككلّ ما مُنى به من إخفاق.

لقد أطبقت على **اليسار الجديد** رؤية عميقة للتغيير الاجتماعى (أم لعلّها رؤية سطحيّة وسخيفة)، وظنَّ أنَّ بمقدوره أن يعيد صياغة المجتمع والوعى، وكذلك الفنّ، كعاقبةٍ طبيعيّة لكنها عارضة. غير أنّ الأساس الحقيقى لمسعاه كان ضربًا من التهويم الرومانسى: ذلك أنّ ولادته كانت محاطةً بالتمرّدات الطلابية وشعاراتها الداعية إلى استيلاء الخيال على السلطة. وتتمثّل مشكلة النظرية اليسارية الآن فى السؤال: ما الذى تفعله إذا ما كان الأساس الفكرى المتين لنظريتها فى التغيير الاجتماعى - أى الماركسية- قد انهار، وانكشفت عناصر التهويم وتوهّم نيل الوطر.

كتب:

I.A. Richards 1924 Principles of Literary Criticism.

1929 Practical Criticism: a study of literary Judgment.

وعلى كلٍ من يقف فى صفّ اليسار الراديكالى الآن (بما فى ذلك النسويون) أن يتساءل بقلق: "هل ما آمل به من تغيير جذرى مجرّد تهويم مُطلق العنان، مثل الشعارات الثوريّة فى سبعينيات القرن العشرين؟ وهل كان علىّ أن أقول خلال عشرين عامًا: "بعضُ تصاعد الرجعيّة هذا هو خطئى"؟

William Empson 1930 Seven Types of Ambiguity.

T. S .Eliot 1932 Selected Essays.

F. R .Leavis 1936 Revaluation.

1948 The Great Tradition.

1952 The Common Pursuit.

1975 The Living Principle: "English" as a Discipline of Thought.

F.R. Leavis (ed.) 1968 A Selection from Scrutiny (2 vols).

René Wellekand Austin Warren 1979 Theory of Literature.

W. K. Wimsatt 1954 The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry.

George Watson 1962 The Literary Critics.

David Lodge 1972 Twentieth- Century Literary Criticism.

1988 Modern Criticism and Theory.

A.S. Byatt 1978 The Virgin in The Garden.

Terry Eagleton 1983 Literary Theory: an Introduction.

Leonard Jackson 1991 The Poverty of Structuralism.

Anthony Easthope 1991 Literary into Cultural Studies.

الباب الثانى

أسس النظرية الماركسية

(٢)

الأساس الذهنى للواقع
المثالية والذات الإنسانية

خلاصة:

السؤال الأساسى فى هذا الكتاب هو لماذا غدا كثيرٌ من المثقفين، فى حقلٍ بعيد جدًا وغير اقتصادى مثل النظرية الأدبية، ماركسيين. أحد الأجوبة الممكنة هو الجدارة الفكرية التى يتميّز بها التراث الماركسى ذاته، وهو جواب لا يمكن أن يدهش سوى أولئك الذين يطابقون بين الماركسية وحتميةٍ اقتصادية ضيّقة وموقفٍ من الأدب مفرط التسييس، أمّا إذا عدنا بالتراث الماركسى إلى أصولة المثالية فى أعمال كانط وهيغل فسوف نجد أنّ الماركسية قد أَجْرَت إعادة تعريف عميقة لأفكارنا حول الذات الإنسانية والثقافة الإنسانية وطبيعة التاريخ. وهذه القضايا هى ما كان يتساجل حوله المنظّرون فى السنوات الثلاثين الأخيرة.

والمعركة بين المثالية والمادية، التى شغلت جميع المفكّرين الماركسيين من ماركس نفسه إلى ألتوسر، إنّما تعود على الأقلّ إلى أفلاطون فى القرن الخامس ق.م، شأنها شأن سؤال الصحّة التى يتّسم بها المنهج التحليلى

والديالكتيكى بالقياس إلى سواه من المناهج. أمّا المفهوم الذى أمضى المنظّرون المناهضون للإنسانوية ثلاثين عامًا أو أكثر فى مهاجمته، أى مفهوم العقلانية الإنسانية الكلّية التى هى جزء من طبيعةٍ إنسانية كلّية، فكان قد اتّخذ تعريفه الفلسفى لدى كانط؛ وما اضطر الماركسيون مؤخّرًا لأن يقارعوه إنّما هو أشكال حديثة من الكانطية، منطقية وبيولوجية واجتماعية، نجدها فى أعمال ليفى شتراوس وتشومسكى، على سبيل المثال.

فهل هناك، كما اعتقد كانط، طبيعة إنسانية كلّية، تولّد تصورًا كلّيًا للأدب والثقافة؟ أم أنَّ "الطبيعة الإنسانية"، كما يوحى ديالكتيك هيغل، شىء مبنى تاريخيًا، يتغيّر بتغيّر الزمن؟ هل تقوم الطبيعة الإنسانية والثقافة التى يبدو أنّها تعبّر عنها على خصائص كلّية تميّز البيولوجيا الإنسانية، أو حتى العقل ذاته؟ أم أنّها، كما اقترح ماركس، لا تعدو كونها النتاج الجانبى لمنظومة علاقات اجتماعية، تحددها، فى النهاية، ربما، خصائص أسلوب الإنتاج السائد؟ هل الطبيعة التى نشعر أنّها طبيعتنا، وكلّ القيم التى يبدو أنّها تقوم عليها (كالميل إلى الكتب والأدب، والميل إلى الناس، وحبّ الحرب أو كرهها) لا تعدو أن تكون، كما يزعم الماركسيون المبتذلون، وعينا الطبقى، وقد جَسَّدَ صراعات أساسية مع طبقات أخرى فى شكلٍ إيديولوجى مموّه فلا نعود نتعرّفها؟

١- جذور المثالية:

المادية الماركسية فلسفة شديدة الواقعية وهى محقّة تمامًا، كما أرى، فى أنّها كذلك، غير أنَّ واحدًا من أعظم ضروب قوتها يكمن فى أنّها أيضًا شكلٌ مقلوب من المثالية. وهى لذلك تتكئ، بخلاف المادية الميكانيكية، على

تراث عريقٍ من الفكر المحنّك عن الثقافة الإنسانية والذات الإنسانية. ويبدأ هذا التراث بأفلاطون، ويبلغ غاية الحنكة فى أعمال كانط وهيغل، قبل أن يقلبه ماركس رأسًا على عقب، ويوجزه فى عمله الخاص ويلخّصه فيه، ليغدو هناك الأساس الخفى لكلّ نظريات الإيديولوجيا اللاحقة؛ ذلك الأساس الذى ينزع إلى معاودة الظهور كلّما أخذ المفكّرون يركّزون على الأسئلة الإيديولوجية على حساب الأسئلة المادية الأساسية. وما نظريّات الخطاب الحديثة سوى إحياء لهذا التراث؛ فهى هيغلية بل وأفلاطونية دون أن تعلم.

١-١ الرياضيات والتجربة واستقصاء الواقع:

لا تحاذى المثاليةُ الفلسفةَ، مع أنَّ جذورها تضرب فى الأعماق. لقد بدأت الفلسفة، إلى جانب العلم الطبيعى، كتأملٍ فى طبيعة العالم الجوهرية؛ ويمكننا أن نتبيّن عددًا من التقنيات الكبرى التى طُوِّرَت كى تجعل ذلك التأمّل أكثر دقّةً وضبطًا، وكان من بين أولى تلك التقنيات الصياغة الرياضيّة، التى تعود فى القِدَم إلى فيثاغورث على الأقلّ. وكذلك الملاحظة والتجربة المنهجيتان، اللتان كانتا قد ترسّختا فى زمن أرسطو، لكنّهما تعودان فى الزمن إلى مرحلةٍ أقدم بكثير، ذلك أنّهما تتصلان بعلم الفلك البابلى والمصرى، من جهة أولى، وبما اشتملت عليه التقاليد التجارية والحِرَفيّة من بحثٍ واختراعٍ عمليين، من جهة ثانية، ولا تزال هاتان التقنيتان، إلى اليوم، أساس العلم الطبيعى الحديث.

وتؤخذ هاتان التقنيتان، على أساسِ تأويلٍ ساذجٍ، على أنّهما تقدّمان معلومات مباشرة عن الواقع. وأنا أقبل من جهتى هذا التأويل، مع إخضاعه بالطبع لذاك التحفظ المعهود الذى مفاده أنَّ جميع النظريات تخمينية وغير

يقينية، وأنَّ جميع الملاحظات تُجْرَى بدايةً فى إطار نظريّات قائمة[١]. وبحسب هذه النظرة، فإنّه لا يكون لدينا أيّة معرفة يقينية بالواقع؛ ولا يمكننا سوى أن نقيم فرضيات ونحاول أن نختبرها، لكنَّ هذه الفرضيات ليست قصصًا خيالية. إنّها تخمينات عن طبيعة الواقع، وهى تفترض. فى شكلها ذاته، وجود واقع سابق منطقيًا على حدسنا حياله.

بيد أنَّ كثيرًا من المفكّرين المحنّكين، وجميع منظّرى الأدب كما أفترض، يجدون هذا الكلام ميتافيزيقيًا وساذجًا. وحجّتهم فى ذلك هى التالية: ما دمنا نفترض أنَّ منفذنا الوحيد إلى الواقع هو التخمين (أو التفكير - أو الأفكار - أو الخطاب - أو التدليل)، فإنَّ التخمينات (ضروب التفكير، الأفكار، الخطابات، الدوالّ) هى الواقعية، وما تنتجه ليس سوى بناء، تخييل، نموذج مفيد. وبمصطلحات ديريدا: ليس بوسعنا أن نفرّ من لعب الدوالّ(*)؛ ليس ثمّة مدلول متعال. والحال، أنَّ هذه هى الرواية التى ترفضها الماركسية الكلاسيكية -وأرفضها أنا- بوصفها مثالية. والاعتراض الأساسى عليها - والذى أفترض أنَّ كثيرًا من المنظّرين يعدونه ميزةً أو فضيلة- هو أنّها تطمس الفارق بين الواقع والتخييل، وبين الفرضية والتخييل[٢].

حين نقدّم نظريةً علميةً تفسّر ظواهر معيّنة بافتراض كيان مثل الصبغيّ، أو عمليّة مثل الاتحاد الكيميائى، فإننا ندّعى، فى رأيى -وأهمّ من ذلك، فى رأى جميع العلماء العاملين، دون أن يكون بينهم فلاسفة العلم

---

(1) K. Popper 1963, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge*.

(*) الدوالّ، جمع دالّ signifier. وبخلاف ما هو شائع، لم أضع كلمة "علامة" أو "إشارة" مقابل الكلمة الإنجليزية sign، بل تعاملت معها ومع اشتقاقاتها على النحو التالى:

Sign *دالول*، فهو كما تقول النظرية الألسنية اجتماع *الدالّ* signifier و*المدلول* signified. أمّا significance و signification فهما *دلالة وتدليل* على التوالى. وكلّ ذلك فى محاولة للحفاظ على الجذر المشترك بين هذه الكلمات، وكذلك للاحتفاظ بكلمة "علامة" كمقابل للكلمة الإنجليزية mark.

(٢) انظر: الفصل العاشر، حيث تجد مزيدًا من النقاش.

بالضرورة- أنَّ الصبغيات موجودة، وأنَّ الاتحاد الكيميائى يحدث. والنظريات العلميّة لا تنى تتغيّر بالطبع؛ ولذلك ينبغى أن نُدخل فى حسابنا إمكانية أن نكون على خطأ فى إطلاقنا مثل هذه الدعاوى. غير أنَّ الدعاوى ذاتها، مهما تكن مشروطة، هى دعاوى وجود؛ والعلم الطبيعى هو لذلك أنطولوجيا(*)، وإن تكن أنطولوجيا غير كاملة بالضرورة، ومشروطة على الدوام.

وليس بالموقف المتماسك كما أحسب أن نقول إنّ نظرياتنا لا تُعنى سوى بالنماذج. فوجود نموذج يمكن أن يؤثّر على ما يجرى فى عالم النماذج، فى حين يصعب أن نرى كيف يمكن أن يؤثّر على ما يجرى فى العالم الفعلى. غير أنّها أطروحة متينة كأيّة أطروحة أخرى أننا إذا ما عملنا على كيانات تفترضها النظريات العلميّة، فإنّ بمقدورنا أن نؤثّر على العالم الفعلى، حيث يمكن أن نقيم صناعةً على عمليّات اتحاد كيميائى معيّنة؛ ويمكن أن نؤثّر على الوراثة من خلال التلاعب بالمورّثات.

والحال، أنَّ الدعوى التى ترى أنَّ وضع نموذج، أو العمل على كيان فى نموذج، يمكن أن يؤثّر على العالم الفعلى هى أشبه بقطعةٍ من السحر الاستجلابى(**) منها بالعلم، إذا ما أُخذَت على محمل الجدّ. ومعظم الذين يطلقون مثل هذه الدعوى يعنون شيئاً مختلفاً فى واقع الأمر. يعنون أنَّ إلكترون نموذجهم هو نموذج لإلكترون فعلى، يحتوى كلَّ ما نعرفه عنه فى اللحظة الراهنة، وبذلك يمكّننا من أن نتنبأ ببعض المفاعيل أو الآثار التى

(*) الأنطولوجيا هى الدراسة الفلسفية لطبيعة الكينونة والوجود أو الواقع، فضلاً عن مقولات الكينونة الأساسية وعلاقاتها. وعادة ما ترد قبالة الإبستمولوجيا أو الدراسة الفلسفية للمعرفة ومفاهيمها

(**) السحر الاستجلابى أو التعاطفى، sympathetic magic، طريقة فى السحر تكون بعمل شىء صغير يستجلب عملاً كبيرًا من نوعه، كصبّ الماء فى المذبح فى الكنيسة لاستجلاب المطر من السماء.

يمكن أن يفضى إليها العمل على الإلكترونات الفعلية. وهذا القول يعود بنا إلى الدعاوى الأنطولوجيّة أو دعاوى الوجود فى النظرية. أن تضع نموذجًا لإلكترون يعنى أن تطلق دعاوى عن خصائص إلكترونات فعلية.

١-٢ منهجان فكريان آخران: المنطق والديالكتيك:

تحدثتُ عن تقنيّات متعددة تجعل التأمّل فى الواقع الجوهرى أكثر ضَبْطًا وأشدّ دقّة، وذكرتُ اثنتين: الصياغة الرياضية، والملاحظة والتجربة المنهجيّتان، اللتان تشكلان أساس العلم الطبيعى. لكنَّ هناك اثنتين أخريين كان قد طورهما أبلغ التطوير كلّ من سقراط وأفلاطون، وهما ذاتيتا المرجعية ونقديّتان، بل وفلسفيتان، بالمعنى الحديث، أكثر من الاثنتين السابقتين؛ على ألا يُفْهَم من هذا أنّهما لا تلعبان أى دور فى العلم الطبيعى المتطور أبلغ التطور. والأولى تَفَكُّرٌ فى طبيعة الحجاج الصحيح. وهى ذلك المجال من النظريّة الذى كان رائده سقراط، وطوّره إلى منظومةٍ ناضجة أرسطو، وهو يتوافق تمامًا مع المنطق الحديث، مع أنّ هذا الأخير كان قد اعتراه تطور تقنى مذهل مع المنطق الشكلى الذى شهده القرن العشرون. وقد اندمج الآن تمامًا مع الرياضيات؛ وثمّة تكنولوجيا حديثة كاملة تقوم عليه: هى الحَوْسَبَة.

لا يوفّر المنطق والرياضيّات إجراءً معيّنًا للقيام باكتشافات. وليس لدى العلم إجراءات اكتشافٍ معينة، مع أنّه لا ينى يجد خطوطَ استقصاءٍ مفيدةً. وليس ثمّة قواعد لإطلاق فرضيات. ووظيفة المنطق والرياضيات هى أن

يجدا على وجه الدقّة ما هى عواقب فرضيّةٍ ما، بحيث يمكن اختبار تلك الفرضية.

أما التقنية الثانية -التى نجدها فى جمهوريّة أفلاطون (530-534b) موصوفةً بالتفصيل، فى سياقٍ مناهضٍ للعلم أشدّ المناهضة- فهى إجراء يُقْصَد منه، بتعابيرنا الحديثة، أن يوضح أفكارًا يُرى أنّها غير واضحة. ويدعو أفلاطون هذا الإجراء الديالكتيك. وفى محاورات أفلاطون السقراطية الباكرة، الديالكتيك هو ببساطة منهج لإيضاح المفاهيم عبر الحجاج؛ حيث يُقَدَّم تعريفٌ لمفهومٍ ما؛ فيقدّم سقراط، أو شريك آخر فى المحاورة، مثالاً مضادًا، كى يبيّن أنَّ ذاك التعريف لا يصمد؛ فيُقَدَّم تعريفٌ بديل؛ وتتواصل المحاورة إلى أن يتمّ التوصّل إلى توافق على تعريفٍ وافٍ، أو يُعْتَرَف بفشل التوصّل إلى اتفاق. وثمّة طبعة من الديالكتيك تظهر فى كثير من المنظومات المثالية، مع أنها ليست مثاليّة بحد ذاتها. ولا تغدو مثالية إلا حين تُستَخْدَم، كما فى أعمال أفلاطون اللاحقة، فى بناء طبعةٍ مثاليّة من العالم، يُزْعَم من ثمَّ أنّها العالم الفعلى، ويمكننا على نحوٍ مفيد أن نقيم تعارضًا بين الديالكتيك السلبى المشروع، أو الديالكتيك السقراطى، والديالكتيك البنّاء الأشدّ إثارة للشكّ، أو الأفلاطونى، مع أنّهما يصدران عن المؤلّف ذاته.

١-٣ المثالية والديالكتيك الأفلاطونى:

أستخدمُ كلمة مثالية فى هذا الكتاب كى أَسِمَ تلك الفلسفات التى ترى أنّ العالم مبنى بكليّته فى الفكر أو الخطاب أو المعنى، فى حين أستخدم كلمة واقعيّة لأسِمَ تلك التى ترى أنّ بعض الكيانات توجد باستقلالٍ عن أيّة أفكار

يمكن أن تكون لدينا عنها أو توصيفات يمكن أن نطلقهـا عليهـا. وتنـزع الفلسفات المثالية إلى استخدام ضروب الحجاج الديالكتيكى لا لتوضح المفاهيم وحسب، بل بطريقة موسّعةٍ كى تقيم طبيعة العالم الفعلى الجوهريّة.

وتقوم الفلسفات المثالية جميعًا على دعوى فلسفية بالغة القـدم تـشكّل أساسًا للعلم أيضًا. فثمّة تقليد، سابق على سقراط بلا شكّ، وربما سابق على الإغريق، يرى أنّ عالم المظ(ـا)هر هو وهم، والعالم الفعلى له طابع مختلف تمامًا. وعلى سبيل المثال، فإنَّ من الممكن افتراض أنَّ عالم المظاهر متعدد؛ أمّا العالم الفعلى فـ (واحد). وغالبًا ما يكون من العسير التقاط مـا تعنيـه دعوى من هذا النوع؛ ومثل هذه الدعاوى هى ما يستخدم أفلاطون الديالكتيك على النحو الصحيح كى يوضحها.

غير أنّه حتى حين تكون مثل هذه الدعاوى واضحةً، تكون هنالـك مشكلة جديّة تتعلّق بالتحقق منها تجريبيًّا؛ فالدعوى السابقة لا يمكن التحقـق منها بتفحّص محتويات التجربة لأنّ محتويات التجربة، بحـسب الفرضـيّة ذاتها، لن تتألّف سوى من مظاهر. وكل ما يسعنا عمله هو طرح أسئلة حول الوقائع الأساسية التى يمكن أن نستدل عليها بصورة مـشروعة مـن هـذه المظاهر. ومن النتائج الحتمية لمثل هذه المقاربة أنّه يبدو كأنّ ضماننا الوحيد لأن توفّر لنا التجربة منفذًا إلى عالمٍ فعلى هو وجود نظريّـة إبـستمولوجية (معرفيّة)؛ أى نظرية حول ما يمكن أن يُعوّل فيه علـى المعرفـة، ومـا لا يمكن. وبذلك تمضى الفلسفة فى الدرب الإبـستمولوجىّ؛ وتأخـذ بمعالجـة الدعاوى حول المعرفة على أنّها فلسفيًّا أكثر عمقًا من الدعاوى حول الوجود.

وأحد الأسباب التى تجعل هذا يبدو استراتيجيّةً معقولـةً هـو وجـود مجالين –المنطق والرياضيّات– يبدو فيهما الحجاج المجرّد على أنّـه يقـدّم معرفةً بالعالم. ولقد أثّر كثيرًا فى أفلاطون –وينبغى أن يظلّ يؤثّر فينا الآن– أننا نستطيع أن نتيقن من حقيقةِ نظريةٍ هندسيةٍ دون أن نحتاج إلى القيام بأيّة

ملاحظات تجريبيّة، ودون أن تتلوّث معرفتنا بأخطاء تلك الملاحظات ونقائصها؛ وكان يحدو أفلاطون الأمل بأن يطوّر الديالكتيك كى يقدم معرفةً يقينيّةً مماثلةً فى مجالات أخرى.

والمؤسف أنّه يتبيّن أنّ المنطق والرياضيّات هما الأداتان الوحيدتان اللتان تقدّمان معرفة يقينية؛ وأنّهما لا تقدّمان لنا معرفةً إلا بالأشياء المجرّدة مثل الأعداد البحتة، أو بالبنى الممكنة التى قد تكون لأشياء فعلية مثل عرائش الحدائق، أو بالعواقب الضرورية التى يمكن أن تترتّب على الافتراضات التى نطلقها بخصوص أشياء افتراضيّة، مثل الإلكترونات. وسوى هذا، فإنّ علينا لمعرفة العالم الفعلى أن نتدبّر أمرنا بالظنّ (التخمين، الفرضيّة) الذى يجرى التحقق منه بالملاحظة والتجريب؛ دون أن يمكن قطّ التحقق منه تمامًا. وبذلك لا يمكن لنا قط أن نمتلك معرفةً يقينيّة بالعلم التجريبى، أو القضايا العمليّة. وما كان بمقدور أفلاطون أن يعرف هذا.

لقد بدا لأفلاطون، ولعدد لا يحصى من الفلاسفة المثاليين منذ ذلك الحين فصاعدًا، أنّ الأشياء التى يمكن أن نمتلك معرفة يقينية بها، بعين العقل، يمكن أن نقول إنّ لها واقعًا أرفع قياسًا بتلك التى لا نمتلك عنها سوى آراء وحسب. ومن الطرائق المخيفة للتعبير عن ذلك أن يقال إنّ هنالك عالمًا من الأشياء المثاليّة، أو الصور، لا تظهر سوى للفكر وحده دون الحواس، وليست الأشياء اليوميّة مثل المناضد والكراسى سوى نسخ منها وحسب. وهذه هى "نظريّة الصور" عند أفلاطون.

أمّا النظرة المعاكسة -الواقعيّة الساذجة- فترى أنّ المناضد والكراسى توجد فى العالم على النحو المعهود والعارض الذى تبدو عليه؛ وأنّ المنضدة المثاليّة مفهوم يوجد فى رءوسنا، أو كمَدْخل فى مُعجَم، لأغراض تصنيفيّة

وحسب، وأنَّ الأشياء تواصل الوجود حتى لو لم تكن لدينا أيّة مفاهيم عنها (وإنْ كنّا نحتاج المفاهيم بلا شكّ كى نصنع عناصر الأثاث هذه)، أمّا الأشياء الطبيعيّة مثل الجبال أو النجوم فتوجد حتى لو لم يوجد البشر.

وتبدو لى أنطولوجيا أفلاطون الناضجة شبيهه قليلاً بأنطولوجيا فيزيائى رياضى حديث، فهى تزعم واقعًا جوهريًا لصورٍ شبه رياضيّة معينة ونوعًا من الواقع الثانوى للأشياء الظاهرة ما دام لها بعض صفات تلك الصور. ومع أنّ أفلاطون لم يتتبّع التفاصيل على النحو الكافى، فإنّه مضى بالنقاش إلى عمق لافت (فى بارمنيدس، وثياتيتوس،...إلخ). بيد أنّ منهجه الأساسى فى البحث شديد الاختلاف عن منهج العلم الحديث، وقريب جدًا من ذاك الذى تبنّاه هيغل بعد اثنين وعشرين قرنًا. إنّه منهج الديالكتيك، وهو يبدأ بتحليل المفاهيم المعتادة تحليلاً هدّامًا:

قلتُ: "وحده الديالكتيك إذًا يسير على هذا النحو، بدكّ الفرضيّات، وصولاً إلى المبدأ الأول ذاته كيما يرسّخه، وإذْ يجد عين العقل غارقةً تمامًا فى مستنقعٍ وحلٍ يسحبها برفق ويرفعها إلى الأعلى، مستخدمًا الدراسات التى ناقشناها كمعينٍ أو مساعدٍ"(٣).

(هذه "الدراسات التى ناقشناها" هى دراسات عمليّة أو رياضيّة). ولا نلبث أن نجد للديالكتيك تفسيرًا أنطولوجيًا:

"أنت تطلق اسم الديالكتيك على عمليّة التمكّن من تفسير ما لكلِّ شىءٍ من طبيعةٍ وواقع؟ وتوافق على أنَّ كل من لا يستطيع أن يقدّم تفسيرًا لنفسه

---

(3) *Republic*, 533c-d.

وللآخرين، يكون قد أخفق، بقدر عدم استطاعته، فى أن يفهم الشىء المعنىّ؟" فأجاب:" وما الذى يسعنى قوله بعد هذا؟"(٤).

هكذا حوّل أفلاطون الدياليكتيك – الذى هو فى الأساس عمليّةُ توصّلٍ إلى اتفاقٍ على تحليل المفاهيم– إلى عملية إقامة توصيفات لطبيعة الأشياء وواقعها؛ أى إلى أنطولوجيا. ويبدو لى أنّ الخطوات من هنا إلى الدياليكتيك الهيغلى، كما أفهمه، خطوات قصيرة جدًا؛ مع أنّها احتاجت كلاً من كانط وهيغل كى يقطعانها.

٢– مُثُل العقل

٢–١ العلم والمتشكّكون: ديكارت، وبيركلى، وهيوم، ونيوتن

لقد كرّر العالم الحديث بمعنىً من المعانى ما شهده العالم القديم من تطور فلسفى. جاءت أولاً تطوراتٌ جديدة فى الصياغة الرياضية والاستقصاء التجريبى– علم الفلك الجديد، وأعمال الجمعيّة الملكيّة– ثم جاء الاستقصاء الفلسفى فى طبيعة المعرفة وطبيعة اللغة. فمثالية ديكارت الشكيّة تنبع من سؤال معرفى: ما الشىء الذى لا يسعنى الشكّ بوجوده؟ وجوابه المباشر هو: لا يسعنى أن أشكّ بأننى أفكّر؛ ولذلك لا يسعنى الشكّ بأننى موجود. وبذلك يغدو" الأنا" اسمًا لجوهرٍ من المعروف أنّه موجود علم اليقين؛ فى حين أنَّ ما يفكّر فيه الـ "أنا" لا يُعرَفُ أنّه موجود إلا بالاستدلال. سؤالٌ إبستمولوجى أدّى إلى نظريّة أنطولوجيّة ترفع العقل فوق العالم المادى. وكلُّ المثالية اللاحقة تنبع من هذه النقلة الديكارتية.

---

(4)Ibid., 534b.

وأول ثمار هذه النظرية هى الإثنينية، التى تضع الجواهر الذهنية إزاء الجواهر المادية وفوقها، وربما كانت الثمرة الثانية مثالية القسّ بيركلى، التى تعيد توحيد العالم باختزاله جميعًا إلى أفكار؛ ويبدو أنّها تنكر وجود العالم ما لم يُخْتَبَر أو يُجَرَّب. (فإنْ لم يفكر أحد بالعالم، لا يكون للعالم وجـود)، أمّـا الثمرة الثالثة فهى شكيّة هيوم.

ينكر هيوم أن تكون لدينا أدلّة على وجود عقلٍ متّصلٍ، أو على وجود أجسامٍ متّصلة، أو على أى شئ سوى دفق التجربة وحده. وتتمثّـل إحـدى عواقب هذه المقاربة فى أنّ العالم كما تراه الفلسفة يغدو مكانًا مختلفًا جدًا عن العالم كما يراه العلم. ذلك أنّ العلم لم يقتصر، فـى نظريّـة نيـوتن، علـى الاعتراف بوجود الأجسام المتّصلة، بل تعدّى ذلك إلى التنبّؤ المفصّل ببعض أوجه سلوكها - مثل مدارات الكواكب - دون حدّ الزمن. أمّا هيوم فرأى أنّ أطروحات العلم، شأنها شأن أطروحات نظريات الاتصال القائمة على الفهـم الشائع، تقوم على مبدأ ضمنى فى الاستقراء يمكن تبعًـا لـه أن نـستقرئ انتظاماتٍ غير ملحوظة من انتظامات ملحوظة، ومن ثمَّ فإنَّ مبدأ الاسـتقراء ذاته يقومٌ على الإيمان، ولا يمكن أن نبرهن عليـه منطقيًـا؛ ولا يمكـن أن نستنتجه من التجربة دون أن نفترضه فى المقام الأول(٥) .

لقد كانت فلسفة هيوم، على الرغم من اسـتحالة دحـضها، مـستحيلة التصديق، سواء بالنّسبة للفيلسوف نفسه بعد العمل وحين يكون فى حالٍ مـن السرور(*)، أم بالنسبة لأى عالمٍ عاملٍ يأخذ افتراضاته المسبقة على محمـل

---

(٥) يتمثّل أحد أشكال هذا المبدأ فى القول إنّه إذا ما كان شيءٌ قد حدث كثيرًا فى الماضى، فسوف يحدث كثيرًا فى المستقبل. والأساس الوحيد لتصديق ذلك هو التجربة الماضية؛ والأساس الوحيد لأن نستخلص من التجربة الماضية هو مبدأ الاستقراء ذاته.

(*) كان هيوم يسخر أحيانًا من نزعته الشكّية. وهو يعترف صراحةً أنّه لا يؤمن بها إلا حين ينكبّ على تأملاته الفلسفية: "إننى أتناول العشاء، وألعب النرد، وأمزح مع أصدقائى، وبعد ثلاث ساعات أو أربع=

الجدّ. لقد قدّم العلم الطبيعى، ولا يزال يقدّم، تنبؤات رياضية محددة عن العالم، مدعومة بعدد متزايد من المعطيات التجريبية. أمّا الفلسفة التجريبية المقترنة بالعلم الطبيعى فقد أخفقت تمامًا، ولا تزال تخفق فى شكلها هذا[٦]، فى أن تعزّز محتوى العلم. لقد دمّر التجريبى الأعظم، هيوم، مبدأ الاستقراء الذى افتُرِضَ أنّه يسند الصرح العلمى برمته. ولا نجد فى حجاجاته أى أساس مبدأى لتقديم أيّة تنبؤات موثوقة بشأن العالم؛ بل إننا لا نستطيع أن نستنتج أنّ الشمس سوف تشرق فى الغد، ولقد كانت حجاجات كانط استجابةً لهذا التحدى الشكوكى.

٢-٢ مثالية كانط المتعالية:

يُعْرَف ذلك النمط الخاص من الحجاج الذى يستخدمه كانط باسم الحجاج المتعالى. وافتراضه الأساسى أَنْ ليس من شأن الفيلسوف أن يبرر العلوم، أو القانون الأخلاقى، أو الحكم الجمالى، أو تبصّرنا فى الوظيفة والغاية؛ بل أن يفسّر كيف يمكن لنا أن نتوصّل إليها. وهو لذلك يحاول أنْ يفكّر رجوعًا، من المعرفة التى يرى أننا نمتلكها من غير شكّ، إلى الافتراضات المسبقة الضمنية التى تمكّننا، بالتضافر مع التجربة، من أن

= من المتعة والتسلية أعود إلى تلك التأملات التى تبدو باردة، ومرهقة، وسخيفة لدرجة أن نفسى لا تطاوعنى فى البحث فيها أكثر من ذلك".

(٦) لقد قدّم كارل بوبر للتجربة، فى رأيى، أساسًا بديلاً وافيًا فى مبدأ التخمين الذى سبق أن ذكرناه؛ فهو يرى أننا لا نعلم أبدا أنِ الشمس سوف تشرق غدًا، فكل الدعاوى التجريبيّة لها منزلة التخمينات المؤقتة، التى يُقْتَنَع بها إلى أن تُدحض (أى إلى أن تكفّ عن العمل). فأنا أحسب أنّ الشمس سوف تشرق غدًا لأننى أعتقد أنّ الأرض تدور حول محورها ويصعب أن تتوقف؛ أمّا مفكر أسبق فربما كان يفكر أنّ ملاكًا يدير الشمس حول الأرض، وقد أُمِرَ بألا يتوقف، وهذان كلاهما أساسان جيدان للتنبؤ.

نمتلك تلك المعرفة، وهو يضع هذه الافتراضات المسبقة، أو التصورات المسبقة، أو أشكال الحدس، أو الحقائق القبليّة فى العقل ذاته.

ولعلّنا نلاحظ مباشرةً أنَّ هذا الموقف لم يتقادم عهده البتّة؛ فقد تبنّى البنيويون الليفى شتراوسيون واحدةً من طبعاته، وتبنّى تشومسكى وعلماء المعرفة والإدراك طبعةً أخرى، كما أنَّ كانط هو الذى قدّم التوصيف الكلاسيكى لتلك الإنسانوية الليبرالية التى أمضى معظم منظّرى الثقافة فى الثلاثين عامًا الأخيرة وقتهم فى مهاجمتها. وما تفترضه الإنسانوية الليبرالية هو أنَّ ثمّة ذاتًا إنسانية سابقة على كلِّ شروطٍ تاريخيةٍ واجتماعيّةٍ تقرِّر مجموعة من المبادئ المعرفيّة، والأخلاقية، والجمالية. وقد ناقش كانط ماهيّة هذه المبادئ فى نقوده العظيمة الثلاثة: نقد العقل المحض، الذى يُعْنَى بالمعرفة، ونقد العقل العمى، الذى يُعنَى بمبادئ الفعل (المبادئ الأخلاقية)، ونقد ملكة الحكم، الذى يعنى بالأحكام الجمالية وبالغائيّة.

وأحسن خلاصة أعرفها لحجاج كانط الأساسى، فى نقد العقل المحض، هى تلك التى قدّمها المثالى ديڤيد ريتشى (١٨٩٣): "لو كانت المعرفة متوقفة تمامًا على الإحساس، لكانت مستحيلة. لكنَّ المعرفة ممكنة، لأنَّ العلوم موجودة، ولذلك ليست المعرفة متوقفة تمامًا على الإحساس" (ص١٠). وهذا الحجاج يستند إلى رأى أقدم مفاده أنّ المعرفة العلميّة هى شكل من اليقين، وليست مجرّد تخمين.

وكما يشير ريتشى، فإنَّ ماهيّة هذا العنصر غير الحسّى ينبغى اكتشافها عبر تناول مراحل المعرفة وأنواعها المختلفة كلّ على حدة، ويمكن للمرء أن يكون كانطيًا دون أن يصدق أنّ كانط مُحِقٌ فى كلِّ خطوةٍ -أو فى أيّة

خطوةٍ- من تحليله. ذلك أنَّ الأمر الأساسى هو ذلك الجزء من الواقع الظاهراتى الذى نعلم أنَّ العقل الذى يعرف هو الذى يكوّنه.

تنتج عن ذلك بعض النتائج المنطوية على تناقض.

الواقع الذى نختبره هو بناء؛ فما من منفذ لدينا إلى الأشياء كما هى فى ذاتها؛ والميتافيزيقا (أى وصف العالم كما هو فى ذاته، أو وصف طبيعة الله أو واقع العالم الجوهرى) مستحيلة؛ مع أننا لا نستطيع أن نكفّ عن محاولة ذلك، بسبب الطريقة التى هى عليها عقولنا.

لا منفذ لدينا سوى إلى الحدوس (التجارب الخام؟) التى تحدثها الأشياء فينا؛ غير أننا بتطبيق آليتنا المفهومية المغروسة فينا على هذه الحدوس، نصنع عالمًا موضوعيًّا، فيه كلّ الخصائص التى يطلبها العلم - بما فى ذلك خصائص الوجود فى مكان إقليدى وفى الزمان، وخصائص الحتمية التامة- وهذا العالم ليس وهمًا.

(جـ) من خاصّيات هذا العالم (وهى عمليًا من خاصّيات إطار العلم النيوتنى، الذى أقرّه كانط) أنّه ميكانيكى تمامًا، ولا يدع أى مجال لحريّة الفعل الإنسانية، على الرغم من أنَّ عقلاً هو الذى بناه فى الحقيقة! ومن جهة أخرى، فإنَّ العقل الذى يكشف عنه التفكير المتعالى هو حرّ، لكنه ليس فى العالم التجريبى البتّة.

هذه المواقف تجعل كانط يقف على شفًا فلسفى يسهل الوقوع منه كثيرًا. فإذا ما رفضتَ فكرة الأشياء - فى - ذاتها، تلك الأشياء التى لا تمكن معرفتها ولا يمكن فهمها، وقعتَ فى المثاليّة، مع هيغل وكذلك مع النسبويين المحدثين الذين غالبًا ما يردّون نسبهم إلى نيتشه أو إلى هوسرل: فالعقل،

بالنسبة لك، هو الذى يبنى العالم ولا معنى للكلام على عالم موجود باستقلال عن أيّة وجهة نظر. وإذا ما رفضتَ الخطوة المتعالية، وقعتَ فى الماديّة الميكانيكيّة: فالعقل، بالنسبة لك، يقتصر على تسجيل حياةٍ تتواصل على نحوٍ محتوم دون تدخّله. ولقد تصدّى ماركس لهذه المشكلة فى أطروحات حول فيورباخ.

غير أنَّ النقد الثانى من نقود كانط العظيمة، نقد العقل العملى، هو الذى يقدّم الحجاج المتعالى الأكبر الذى مفاده أنّ العقل البشرى حرّ، على الأقل. وكلمة "عملىّ" هنا تعنى أخلاقى؛ حيث يقبل كانط أننا نستطيع أن نخلص إلى أحكام أخلاقية من الأفعال البشرية؛ ويشير إلى أنّ الافتراض المسبق وراء كلِّ حكمٍ بأنَّ فعلاً ما صائبٌ أو خاطئ هو أنَّ هذا الفعلَ إرادى. فالبشر ينبغى أن يكونوا أحرارًا فى قراراتهم، وإلا فلا معنى لأن نمدح ما يفعلونه أو نقدحه. ولذلك لا يمكن أن يتحدد البشر ميكانيكيًا، مثل الروبوتات أو الحواسيب. لكنَّ كانط لا يرى، من جهة أخرى، أنَّ البشر يتصرفون على نحوٍ عشوائى، من دون سبب على الإطلاق، أو يمكنُ أن يُمْدَحوا على ذلك إذا ما كانوا يفعلونه.

يرى كانط أنَّ الفعل الإنسانى المستقل لا ينبع من أسباب خارجيّة أو حتّى من ميل طبيعى بل من علل، مستمدّة من مبادئ أخلاقيّة عامة. هكذا تجرى مطابقة الحريّة – على نحوٍ لافتٍ وبعيدٍ عن الرومنسيّة– مع الفعل تبعًا لعلّة خيّرةٍ وليس مع الفعل لسببٍ خارجيٍ أو حافز داخلى. يقول روجر سكروتن فى كتابه عن كانط (١٩٨٢): "كلُّ كائن عقلانى ينبغى أن يتصرّف كما لو أنّه بما لديه من قواعد السلوك عضوٌ مشرِّعٌ فى مملكة الغايات الكلّية"، وكلُّ ذلك ينبثق من النظر فى الافتراضات المسبقة الضروريّة التى تقف وراء أحكامنا الأخلاقية.

إنّ ماديًا ليتعلَّم من ماركس أنّ وراء هذا المثال الأخلاقى المجرّد أشد التجريد مثالاً اجتماعيًا – سياسيًا: مثالُ جمهوريةٍ كلُّ مواطنٍ فيها عضوٌ مشرّعٌ فى هيئة الدولة الحاكمة. وهذا المثال الاجتماعى– السياسى، بدوره، هو البرنامج السياسى لطبقةٍ محددة – هى البرجوازيّة – فى المجتمع البروسى. وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذه الطبقة ليست طبقة التجّار الأغنياء وحسب، بل طبقة الموظّفين العامّين أيضًا: وكان كانط نفسه، كبروفسور، موظّفًا عامًا. والحال، أنَّ فى أخلاقيات كانط ما هو متعلّق بالوظيفة الحكوميّة أشدّ التعلّق: ذلك الاهتمام بجعل السياسة كلّية وعادلة، وفصلها عن المصالح الشخصيّة للموظّف الذى يديرها، وما إلى ذلك.

وفى جيل الفلسفة التالى، أقام هيغل هذه الصلة بطريقة بالغة الحدّة؛ فقد أشار إلى أنَّ بيروقراطيّة الدولة هى عمليًا الطبقة الكلّية التى تجسد العقل الكلّى تجسيدًا تاريخيًا، وإلا لما كان له أن يحظى بأى وجود سياسى. وقد تُرِكَ لماركس أن يشير إلى أنّ هذه الطبقة تجسّد مصلحةً طبقيّة برجوازيّة قويّة جدًا؛ وأن ينسب للبروليتاريا دور طبقة كلّية، وهذه هى الكيفيّة التى دخلت فيها فكرةُ الطبقة الكلّية، تلك الفكرة الميتافيزيقيّة إلى أبعد الحدود، التراث الماركسى، وراحت تنتابه منذ ذلك الحين.

٢-٣ الكانطيّة الفلسفيّة، والسيكولوجيّة، والسوسيولوجيّة:

يتلخّص موقف كانط الأساسى فى أنَّ مقولات العقل، التى تنتج بنية العالم الذى نعيش فيه، إلخ، هى مقولاتُ عقلانيّة كلّيةٍ لابدّ لأى كيان يختبر العالم أيّما اختبار من أن يمتلكها. ومن السهل أن نرفض هذه النظرة، فيما يتعلّق بكلّ المفاهيم ما عدا مفاهيم المنطق والرياضيّات ربّما. غير أنَّ من

خاصّيات الحجاجات الكانطيّة أنّها، حين ترفض على هذا المستوى الفلسفى المجرّد، تعود على مستوىً تجريبى، كحجاجات إمّا حول السيكولوجيا التجريبية أو حول السوسيولوجيا التجريبية والتاريخ الفكرى.

يرى البروفسور ستراوسن، فى كتابه حدود الحسّ، أنَّ الميل إلى إضفاء الطابع السيكولوجى ليس سوى عادة سيئة وقع فيها كانط حين قدّم حجاجاته. ولا يقتصر السوء على أنه لم يكفّ عن استخدام اللغةِ التى تستخدمها سيكولوجيا جامعية مهجورة، بل يتعدّاه إلى أنَّ هذا السوء ما كان لينقص لو أنّه استخدم نظريةً سيكولوجيةً حديثةً. ولقد افتُرِضَ بحجاجات كانط أن تضع حدًّا للتجريبية، فلم يكن لها أن تقوم إذًا على أيّة خصائص تجريبية. غير أننا إذا ما رفضنا موقف كانط بوصفه فلسفةً، فإنّه يبقى بوصفه سيكولوجيا؛ أو ربّما بوصفه سوسيولوجيا. والأمر هنا، أنّه تبقى هنالك مفاهيم أساسيّة نجد –تجريبيًا – أننا نفكّر تبعًا لها. فمن أين حصلنا على هذه المفاهيم؟ هل هى مغروسة فى سيكولوجيتنا، مما يوجب النظر إليها فى النهاية على أنّها مفاعيل بيولوجية بشرية: مقولاتٌ موروثة؟ أم أنّها سوسيولوجية فى أصلها؛ جرى اكتسابها خلال التنشئة الاجتماعية، وتطورت فى ثقافةٍ ما فى سياق تاريخها الفكرى، وربما كانت أثرَ جانبٍ ما من جوانب البنية الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة؟

٢-٣-١ الكانطيّة السيكولوجيّة:

لم يعد المشتغلون بالهندسة يقبلون أنَّ المكان إقليدى بالضرورة، أو منفصل عن الزمان بالضرورة. لكنَّ البشر لا يزالون يفكرون بتلك الطريقة بصورةٍ عفويّة. فلماذا؟ هل لسببٍ تجريبى، هو أنَّ قسمنا الخاص من المكان–الزمان يسهل اقتطاعه بتلك الطريقة، فنتعلّم أن نحلله بتلك الطريقة؟ أم لأنّ مواصفات المكان الإقليدى مغروسة فى عقولنا، كما اعتقد كانط؛ ليس

لأنّ على كلِّ عقل أن يكون كذلك، كما اعتقد كانط، بل لأنّ المكان الإقليدى انغرس فى أدمغتنا فى سياق الانتخاب الطبيعى؟

أو لنأخذ الكيفية التى نتعلّم بها اللغات الإنسانيّة. يرى تشومسكى أنَّ النسق الأساسى قائم فى أدمغتنا قبل أن نتعلّم أيّة لغة من اللغات، وهو يرفض صراحةً نظريّة التعلّم التجريبية، ويقول إنّه ديكارتىّ؛ غير أنّه كانطى فى الحقيقة أكثر منه ديكارتيًّا. فهو يرى، عمليًا، أنَّ لدينا مجموعة موجودة مسبقاً من المفاهيم الألسنيّة اللاواعيّة مهيّئة لأن تؤوّل ما يصادف أن نسمعه من كلمات وعبارات تُقَال من حولنا على أنّه لغة، وأننا كأطفال صغار نستخدم هذه المفاهيم (التى تُدعى "كليّات ألسنيّة") لكى ننشئ للّغة المحددة التى ننطق بها توصيفًا (أو "نحوًا") منهجيًا لا واعيًا.

ولقد وصف ليفى شتراوس وصفًا مماثلاً - وإنْ يكن أقلّ تفصيلاً بكثير وأساسه التجريبى أوهى- القاعدة الذهنيّة الأساسية التى تقوم عليها كلُّ حياة اجتماعيّة. فبنى المجتمعات الفعليّة جميعًا تبدو على أنّها تجسّدات ماديّة لبنى ذهنية أساسية عميقة. وبذلك تلقى بنيويّة ليفى شتراوس ضوءًا جديدًا على الفلسفة الكانطيّة، ولعلَّ الأفضل القول إنَّ الفلسفة التى تقوم عليها بنيويّة ليفى شتراوس تبدو، عند التحليل، فلسفةً كانطيّة؛ فكل شيء يتطوّر من بنى حاضرة فطريًّا فى العقل البشرى، وقد وافق ليفى شتراوس نفسه على توصيف مشروعه بأنّه "كانطيّة دون الذات المتعالية"[(٧)].

٢-٣-٢ الكانطيّة السوسيولوجيّة:

المصدر الثالث الممكن للمقولات الأساسية التى نفكّر بواسطتها - إلى جانب العلّة المتعالية والبيولوجيا الإنسانيّة- هو المعايير الأساسية لدى

---

(٧) انظر المقطع الفرعى التالي؛ والفصل الثالث من كتابى *بؤس البنيوية*.

الجماعة الاجتماعيّة. وإذا ما كانت العلّة المتعالية تعطينا الكانطيّة الفلسفيّة، وفكرة البنى الذهنيّة الفطريّة تعطينا الكانطيّة السيكولوجيّة، فإنّ فكرة المقولات السوسيولوجيّة المشخّصة تعطينا الكانطيّة السوسيولوجيّة. وهذا هو الموقف الذى اتّخذه بعض الماركسيين - مثل لوسيان غولدمان (١٩٤٨)- وليس الماركسيون وحدهم؛ فإسرائيل نوكس (١٩٣٦)، على سبيل المثال، يقبله كإمكانية.

يبدو واضحًا أنَّ كثيرًا من مقولاتنا الأخلاقية والجمالية هى انعكاسات لجوانب من مجتمعاتنا، لكنّه من غير المرجّح أن تكون لأشكال المجتمع صلة بمفهومنا العام عن المكان أو بتصورنا المسبق فى الطفولة شكل الجُمَل النحوى. وفى الكانطية السوسيولوجية، تغدو مبادئ العقل والحكم الكلّية التى يستند إليها كانط معايير ثقافتنا الخاصة المقبولة، أو كما يمكن أن يقول الماركسيون، معايير إيديولوجيتنا الخاصة المقبولة.

وهذا هو الافتراض الذى على أساسه يحسب بعض اليساريين المحدثين أنّ من حقّهم نقد "العقلانيّة الغربية"، ويتحدّث بعض النسويين، بِسُخْفٍ، عن "منطق ذكرىّ". والافتراض فى الحالتين كلتيهما هو أنّ ما يُقَدَّم فى العادة على أنّه مبادئ متعالية تهدى كل فكر هى فى الحقيقة مجرّد معايير اجتماعيّة محليّة، ويمكن من حيث المبدأ أن تُستبدل بها معايير أخرى. وهذا ما يحصل على نحوٍ واضح فى بعض الحالات. فمقولة مثل "الوطن" قد لا تكون مفهومة بالنسبة لبدوى يعيش على الصيد والالتقاط، ومن الصحيح أيضًا أنّه ليس له أى وطن، بالمعنى الذى يكون فيه ثمّة وطن لمن يقطن قريةً. غير أنّه ما من جماعة إنسانيّة من دون لغة أو نظام علاقاتٍ عائليّة، وأساس هذه الأمور بيولوجى، مع أنّ التنوعات فى شكلها ثقافيّة. والمبادئ المنطقية الشائعة -مثل CKCpqpq- صحيحة على نحوٍ كلّى وتبقى كذلك، حتّى لو لم يكن هناك أحد

فى الدنيا يفهمها، بل حتّى لو أنَّ الدنيا كانت عقيمةً، ولم يكن فيها أيّة حياة أو ذكاء من أى نوع[٨].

وتتمثّل إحدى الوظائف الأساسيّة التى تقوم بها الكانطيّة السوسيولوجيّة فى تفسير ما يجعل أحكامنا الأخلاقيّة والجماليّة تتّخذ سيماء ما هو طبيعى وضرورى. فلو أخذنا قانونًا أخلاقيًا ما لوجدنا أنّه معيار اجتماعى، لكنّه يغدو جزءًا مما تعتبره الذات هويّتها الذاتيّة. ولو أخذنا مبدأ جماليًا لوجدنا أنّه معيار اجتماعى، لكنه يغدو ثانيةً جزءًا مما تعتبره الذات هويتها. ذلك هو مصدر الضرورة والموضوعيّة الجوهريّتين اللتين يُشْعَر أنّ هذه القوانين تتسم بها. فهى مبادئ مكوِّنة لما هو أخلاقى وجمالى بالنسبة لتلك الذات. وهذا هو السبب فى أنّ البشر يمكن أن يكون لديهم تلك القناعات الراسخة إلى أبعد حدّ فى المسائل الأخلاقيّة والجماليّة. فما يشعرون أنه حقّ، أو يجدونه جذابًا، مأخوذٌ من المجتمع ومعروفٌ إذًا أنّه خارج الذات؛ لكنه يغدو أساس الذات التى تحكم أو تنجذب؛ كما يغدو التعبير الشخصى عن تلك الذات.

ولا بدَّ هنا من تعديل مهم؛ فالحقائق القبليّة التى تنطوى عليها المقولة الثالثة لا تكون صحيحة إلا إذا بقى المجتمع ساكنًا، ذلك أنَّ التاريخ يبدلها. وبهذه الملاحظة، تنتهى الكانطيّة؛ وتبدأ الهيغليّة[٩].

---

(٨) تعنى الصيغة CKCpqpq فى الترميز المنطقى البولونى الشائع "إذا كانت الأطروحة "p" تتضمن "q" صحيحة، والأطروحة "p" صحيحة فإنّ الأطروحة "q" تكون صحيحة". وهذه الأطروحة المركبة هى حقيقة تحليليّة وتحصيل حاصل؛ وهى صحيحة فى جميع العوالم المحتملة، لكنها لا تطلق أيّة دعاوى جوهريّة بشأن أى من هذه العوالم.

(٩) هذا تقسيم تخطيطى إلى حدٍّ بعيد. ذلك أنَّ كانط التاريخى كان يدرك جيدًا وجود التاريخ؛ في حين لم يكن هيغل التاريخى يحسب أنّ كلّ مفهوم خاضع للتغيّر تاريخى، لكن الصورة الأساسية تبقى على حالها.

كتب:

Plato Fourth century BC *Republic.*

Theaetetus.

Protagoras.

Parmenides.

Plato's Epistemology and Related Logical Problems (Selections by Gwynneth Matthews 1972)

René Descartes(ed. Anscombe and Geach) *Philosophical Writings* (OU,1970).

Immanuel Kant 1781 *Critique of Pure Reason.*

1788 *Critique of Practical Reason.*

1790 *Critique of Judgment.*

G. Hegel 1807 *The Phenomenology of Mind.*

Noam Chomsky 1966 *Cartesian Linguistics.*

Mahaffy and **Bernard** 1889 *Kant's Critical Philosophy for English Readers.*

Israel Knox 1936 *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer.*

Ernst Cassirer 1945 *Rousseau, Kant, Goethe; Two essays.*

Lucien Goldmann 1948 *Introduction á la philosophie de Kant.*

P. F. Strawson 1966 *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.*

Roger Scruton 1982 *Kant.*

Leonard Jackson 1991 *The Poverty of Structuralism.*

(٣)

إيديولوجيا برجوازية كاملة
فلسفة هيغل

خلاصة:

ج. و. ف. هيغل هو الفيلسوف العظيم الذى تناول التطور التقدمى الذى يعترى الفكر الإنسانى، وصاحب المبدأ الذى مفاده أنّ الأفكار والأشكال الثقافية الجديدة تُبنى بأخذ القديمة، إنّما مع إيجازها والتعالى عليها فى أشكالٍ جديدة. وقد رأى هيغل أنَّ التراث الثقافى **عقلٌ** أو **روحٌ** إنسانى فاعلٌ ومتطوّر، يُحقِّق ذاته فى التاريخ على هيئة أُممٍ، وثقافات، ومؤسسات، لكن الماديين الماركسيين يدعون هذا تطور الإيديولوجيا، ويرون فيه انعكاسًا للتطورات الماديّة.

ومنظومة هيغل الفلسفية هى فى الحقيقة مثال بديع على إيديولوجيا كاملة؛ فهى تقدّم التاريخ الإنسانى برمته على أنّه يفضى بصورةٍ ظافرةٍ إلى منظومة أفكار هيغل. وتحبك المعرفة الإنسانية برمّتها معًا على نحوٍ يوفر تبريرًا ميتافيزيقيًا لنظام الأشياء القائم، السياسى، والدينى، والاجتماعى، والفنى، كما تقدّم منهجًا خاصًا -هو الديالكتيك- يمكّن من إثبات أنَّ ذاك التاريخ، وذاك النظام، هما خاصيتان ضروريتان من خصائص العالم.

لقد ميّز إنجلز بحدّة بين منظومة هيغل، التى رأى أنّها رجعيّة على نحو عميق، ومنهجه، الذى رأى هو وماركس أنّه ثورى بالقوّة، نظرًا لاعتماده على الإطاحة المتواصلة بالمفاهيم الراسخة. (ينظر التفكيكيون المحدثون إلى إجراءاتهم النظرة ذاتها). وحين قلب ماركس المنظومة، وعدّل الديالكتيك ليطال الصراع الطبقى بدلاً من تعارض المفاهيم، حوّل الإيديولوجيا إلى نتاجٍ تاريخى، بدلاً من كونها أساس المجتمع، وغدا أساس المجتمع أساسًا اقتصاديًا، وبقيت منظومة هيغل مقلعًا لا نفاد له يمكن أن تستمدّ منه نظريات الإيديولوجيا.

يصعب الدفاع عن منظومة هيغل، وعن منهجه، هذه الأيام، غير أنّه عاش ثانيةً فى أعمال أولئك الذين رفضوه -ماركس، كيركيجارد، راسل...- وعاش ثانيةً وثانيةً فى ماركسيات القرن العشرين الهيغليّة. والأعجب من ذلك أنَّ العلاقة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة تكاد تطابق العلاقة بين كانط وهيغل: فالبنيوية الليفى شتراوسيّة مشروع كانطىّ؛ أمّا ما بعد البنيوية فهى الديالكتيك الهيغلى مع شىء من التحوير الساخر المدمّر.

١- المنظومة الهيغلية:

رفض الفلاسفة المثاليون الألمان الذين تلوا كانط، بحجّة التناقض الداخلى، فكرةً كانطيةً هى أيضًا مبدأ الواقعيّة الفلسفية الأساسى: الفكرة التى مفادها أنّه يمكن أن تكون هنالك أشياء – فى – ذاتها متميّزة عن أيّة فكرة قد نحملها عنها. وبفعلهم هذا، تمكّن أولئك الفلاسفة من بناء منظومات فكريّة مثاليّة خالصة، رأت أنَّ عرض محتويات المعرفة البشرية يعنى على وجه الدقّة عرض محتويات العالم الفعليّة؛ وأنَّ تبيان الصلات المنطقيّة بين أجزاء

المعرفة البشريّة يعنى تبيان الضرورة المنطقية التى تحكم بنية العالم. وكانت أعظم هذه المنظومات منظومة هيغل، التى بُسِطَت على أكمل وجه فى *موسوعة العلوم الفلسفيّة* (١٨١٧، ١٨٣٠)، وسيطرت على الفلسفة إلى أيام ماركس.

والمقولة الأعمّ فى هذه المنظومة هى **الفكرة**، التى تغطى الواقع كلّه: فتشكّل بذلك مبدأ شاملاً للمثاليّة ذاتها، وللواقع بوصفه منظومةً موضوعيّة من الأفكار، ويمكن تقسيم **الفكرة** إلى ثلاث مقولات أصغر: الفكرة – فى – ذاتها، أو **الفكرة المنطقيّة** أو المنطق؛ والفكرة–خارج–ذاتها، أو **الطبيعة**، أو العلم؛ والفكرة – فى – و– لـ – ذاتها، أو **الروح**، أو العلوم الإنسانية، التى توجز التصورين السابقين المتضادين وتصالح بينهما. وسوف نرى أنّ ذلك، بحسب المصطلحات الحديثة، يتماشى تقريبًا مع المنطق والرياضيّات، ومع العلوم الطبيعية، ومع العلوم الإنسانيّة والأخلاق والأدب، إلخ. ونحن لا نزال نعمل نوعًا ما ضمن هذا الإطار الفكرى، وأنا واثق أنّ هيغل كان محقًا فى اعتقاده أنّ هذا الإطار تفرضه علينا طبيعة الأشياء.

و**الفكرة المنطقيّة** مقولةٌ بالغة العموميّة – قارنها هيغل نفسه بأفكار الإله قبل خلقه أى كائن فانٍ– وهى تنقسم إلى مقولات فرعيّة تغطى فى النهاية جميع مفاهيم الميتافيزيقا والمنطق الشائعة. ويشمل ذلك، على مستوى الميتافيزيقا الأساسى، مقولات الكينونة، والعدم، والصيرورة؛ وعلى مستوى المنطق الأساسى، أنماطاً متنوّعةً من الأحكام والحجاجات القياسيّة المنطقيّة.

وتغطى **الطبيعة** كامل ما ندعوه العلوم الطبيعيّة، وإن لم يُنظَر إليها بطريقة علميّة تمامًا؛ فهى تمتد من مفاهيم المكان، والزمان، والحركة الأعمّ نزولاً إلى العضويّات الحيوانيّة والنباتيّة.

أما **الروح** فلا يغطى السيكولوجيا كما نعدّها اليوم وحسب، بل كل علوم الإنسان. وتقسيمه الفرعى الأوّل، **الروح الذاتى**، يغطى كلّ شىء من النفس والوعى نزولاً إلى الإدراك الحسّى والتفكير. وتقسيمه الفرعى الثانى، **الروح الموضوعى**، يغطى كلّ ما يسهم فى تشكيل المجتمع، بما فى ذلك العائلة والمجتمع المدنى والدولة. وبدوره، يشتمل المجتمع المدنى على منظومة الحاجات (الاقتصاد) ومنظومة العدالة والشرطة والشركات، ويمضى هيغل إلى تفاصيل مدهشة: فمن الأمور الأخرى التى تندرج تحت **الروح الموضوعى** قانون التعاقد! أمّا المقولة الفرعيّة الثالثة من مقولات **الروح** فهى **الروح المطلق**، الذى يغطّى **الفنّ**، و**الدين**، و**الفلسفة**. فكلُّ مدارس الفن والأدب التاريخيّة توجد هنا، وكذلك كلُّ الأديان. لكن الدين المطلق هو المسيحيّة، والمعرفة المطلقة ترجع إلى الفلسفة.

يبدو ما يقدّمه هيغل، فى ظاهره، منظومة تصنيف محضة؛ نوعٌ من فهرس مكتبة مرتَّب بحسب الموضوعات، ويشمل جميع الكتب التى يمكن أن تُكْتَب فى أى يوم من الأيام، غير أنّها تشمل ما يزيد على ذلك، إذ تقدّم أيضًا طريقةً خاصة فى التفكير والانتقال من مقولة إلى أخرى، هى **الديالكتيك**. فإذا ما بدأتَ بمقولة الميتافيزيقا الأساس (حيث تشغل الزاوية السفليّة اليمنى من المنظومة حين تُبْسَط كمخطَّط)، ثمّة حجاجات ديالكتيكيّة تأخذكَ من مقولة إلى أخرى، ثمَّ صعودًا إلى المقولات الأكبر التى تغطيها، إلى أن تبلغ المعرفة المطلقة وتترسّم جميع جوانب **الفكرة**، وهذه الأخيرة هى أشدّ ما تقترب فيه منظومة هيغل من تصورّ **الإله**.

والعمليّة الأساسية فى ديالكتيك هيغل هى عملية مصالحة، إنّما مع الإبقاء على التناقضات، ويبيّن الديالكتيك أنَّ ما من مقولة مهما بلغت بساطتها، كمقولة الكينونة، إلا وهى متناقضة داخليًا؛ فحين تقول عن شىء ما

إنّه كائن وحسب، دون أن تقول ما يكون، فأنت لا تقول عنه شيئًا في حقيقة الأمر؛ فمقولة **الكينونة** متطابقة مع مقولة **العدم**. لكن في هذا تناقضًا: إذ كيف لواقعٍ أن يكون كينونةً وعدمًا في آن؟ ليس له ذلك إلا إذا كان في حالة حركة من إحداهما إلى الأخرى: ليس له ذلك إلا إذا كان في **صيرورة**. (بعض الناس يجدون حجاجات مثل هذا الحجاج مدعاة للتصديق والإعجاب؛ أمّا بعضهم الآخر فيجدها مجرّد لعب فارغ على الكلمات). وثمّة حجاج مماثل يمضي بنا إلى مقولة على مستوى أعلى، فحين نقول إنَّ **س** شيءٌ محدَّد، نقول أيضًا إنّه ليس أشياء أُخَر، وبذلك تصالح **الكينونة المتعيّنة** بين الكينونة والنفي وتُبقي على تناقضهما.

وسوف أناقش في المقطع التالي ما لحجاجاتٍ مثل هذا الحجاج من صحّة مشكوك فيها، فإذا ما كانت صحيحة، تبيّن في النهاية أنّ منظومة المقولات الهيغليّة برمّتها ضرورية ديالكتيكيًا، ولأنّه يُفترَض بالمقولات أن تكون مقولات الواقع ذاته، وليس ابتداعات اعتباطيّة يبتدعها قَيِّمٌ مكتبة، فسوف يتبيّن لنا أنّ حالة الواقع القائمة ضروريّة ديالكتيكيًا، بما في ذلك ليس مقولات المنطق والطبيعة المحضة وحسب، بل كثير من سمات الواقع الاجتماعي المألوفة المُطَمْئِنَة، مثل الملكيّة الخاصة.

هذا ما يُقْصَد حين توصَف منظومة هيغل بأنّها منظومة "إيديولوجية" بالمعنى الحديث، فهي لا تقتصر على تقديم كامل المعرفة الإنسانيّة الراهنة والقول: "هذا أفضل رواية يمكن أن نقدّمها الآن عن طبيعة العالم"، بل تُدْمِجُ كامل المعرفة الإنسانيّة في إقامة برهانٍ مطوّل على أنَّ حالة العالم القائمة ضروريّةٌ وصحيحة إجمالاً. وكما يقول هيغل في ***فلسفة الحق والقانون*** (١٨٢١): "ما هو واقعي عقلانيّ؛ وما هو عقلاني واقعيّ"، وهذا هو المبدأ الأسمى في الفلسفة المحافظة (النّظر إلى كلّ ما هو موجود، ومحاولة إيجاد

تبرير له)؛ مع أنّ من الممكن أن يستخدمه الراديكاليون أيضًا (إن لم يكن قانونٌ عقلانيًا، فهل يحقّ له أن يوجد؟).

حين ننظر إلى فلسفة هيغل سكونيًا، بوصفها موسوعة ديالكتيكيّة، تبدو الأمور غايةً فى التعقيد؛ وتغدو أسوأ حين نحسب أنّه يُفتَرَض بكامل المنظومة أن تتماشى أيضًا مع تطوّر الوعى، وكذلك مع تطور المقولات الثقافيّة فى سياق التاريخ الإنسانى. والعمل الأساسى هنا هو العمل الباكر، ***فينومينولوجيا الروح*** (١٨٠٧). وهو عملٌ تنتظمه أساسًا مقولات وعى يتطوّر، من الإدراك البسيط إلى وعى الذات، وهلمّ جرا. لكنّه لا يتردد فى استخدام مقولات تاريخيّة كعلاقة السيد – العبد ليفسّر بها تطوّر مقولاتٍ سيكولوجيّة مثل وعى الذات.

ليست الفكرة التى مفادها أننا لا يمكن أن نعرف أنفسنا ككائنات واعية إلا فى مرآة وعى ما آخر بالفكرة المُسْتَبْعَدَة بحدّ ذاتها؛ وقد غدت مؤخّرًا واحدة من الأسس فى فكر جاك لاكان، إذا ما اقتصرنا على ذكر سيكولوجى واحد وحسب. لكنَّ هيغل يرى أنَّ هذا كفيل، بالنسبة لإنسانٍ بدائى، بأن يفضى إلى الحرب! فنحن نقارع البشر الآخرين ونقتلهم كى نجعلهم يعترفون بنا. غير أنّه لن يكون لهم أن يعترفوا بنا بأية طريقة مُرْضية وهم موتى. ولذلك ندعهم يعيشون كعبيد. السيد يدع العبد يعيش كى يكون ثمّة من يقدّره كسيد. غير أنّ العبد يحظى بصفقةٍ أفضل. فلديه سيّد يعترف به كمثال من أمثلة الوعى الحرّ؛ أمّا السيّد المسكين فليس لديه سوى عبد، لا يكاد يؤبه لاعترافه، بل إنّ السيد الآن منقطع عن العالم المادى الفعلى، لأنّ العبد هو الذى يعمل على ذلك العالم، ويطوّر طاقاته الخاصة فى سياق ذلك. وبهذا تغدو احتمالات التطور جميعًا مفتوحةً أمام العبد.

من الواضح أنَّ هذه أسطورة، وليست تاريخاً؛ وهى الأساس لأساطير أخرى، كالأسطورة الماركسية عن البروليتاريا مخلّصة العالم. وقد سخر بيكيت منها أشدّ السخرية من خلال العلاقة بين بوزو ولَكِى (*فى انتظار غودو*)، لكننا اعتدنا تنقّل هيغل هذا بين المبادئ السيكولوجيّة أو الميتافيزيقية وبين التاريخ، وهو يرى أنّ الدولة المدينة الإغريقية هى محاولة الإنسانية تحقيق مبدأ الشمول؛ لكن طبيعتها الضيقة المحدودة تناقض ذلك. أمّا الدولة الثوريّة فهى محاولة الإنسانية تحقيق حريةٍ مطلقةٍ، لكنها تطيح بها، لأنّها تحلّ روابط المجتمع -النظام الطبقى، مثلاً- التى لا يمكن للحريّة أن توجد من دونها. ثمّة تاريخ فعلى يمكن أن نراه تحت هذه الأحكام، وهو تاريخ منحاز إلى أبعد حدّ.

ويرى هيغل إلى" **الروح**" -الروح الإنساني- على أنّه يتطوّر فى التاريخ، كما يتطوّر الوعى فى الفرد، بالتّغلب على تناقضات من هذا النوع؛ والتاريخ الإنسانى هو فى الأساس تاريخ هذا العقل الذى يتطوّر. وفى حجاجات مثل هذا الحجاج يغدو السؤال عمّا إذا كان المرء فى زمن تاريخى، أو فى زمن سيكولوجى، أو ليس فى أى زمن على الإطلاق سؤالاً تستحيل الإجابة عنه.

هكذا يُقَدَّم تطور الأفكار الديالكتيكى على أنّه سيرة الروح الإنسانى السيكولوجية، منذ أصوله البدائية حتّى التقاطه المعرفة المطلقة أيّام هيغل ومن خلال منظومة هيغل. وحوادث هذه السيرة إنّما يشكّلها تعاقب الثقافات الإنسانية التاريخى. ذلك أنَّ كلَّ ثقافة من هذه الثقافات تطيح بها تناقضاتها الثقافية الخاصة وتفسح المجال للثقافة التالية. وسوف تأخذ الماركسية فكرة التناقضات التاريخيّة التى تؤدى إلى التغير الاجتماعى هذه، وتحاول أن تعطيها معنى مادى، مستبدلة بالتناقضات المنطقيّة صراعًا اقتصاديًّا جوهريًا.

لكن الصورة التى يقدّمها لنا هيغل هى صورةُ روحٍ–عالَمٍ منخرطٍ فى حجاجٍ متواصلٍ مع ذاته، وكلّ مرحلة من هذا الحجاج – كلُّ حل لتناقضٍ سابق – تنتجُ مرحلةً جديدةً من التطوّر.

٢- المنهج الهيغلى:

ما أَعْجَبَ ماركس وإنجلز هو المنهج الهيغلى، وليس المنظومة الهيغليّة؛ وقد بقيت طبعةٌ من ذلك المنهج، الديالكتيك، مركزيةً بالنسبة للنظريّة الماركسية منذ أربعينيات القرن التاسع عشر إلى ستينيات القرن العشرين. غير أنّه كان على الدّوام أصعب وأشدّ غموضًا من أن يُشْرَح لغير الماركسيين أو يُدافَع عنه، بما فى ذلك بعض الفلاسفة الهيغليين. وتتمثل بعض المشكلات فى التحوير؛ لكن بعضها ناجمٌ عن مشكلات فى أعمال هيغل ذاتها.

٢-١ *هل ثمّة وجود للديالكتيك؟*

السؤال الحاسم بشأن الديالكتيك الهيغلى هو ما إذا كان موجودًا أصلاً. فهيغل يقدّمه، كما قدّم أفلاطون ديالكتيكه قبل آلاف السنين، بوصفه منهجًا، تمكن مقارنته بالرياضيات، أو التفكير التجريبى، لكنّه أقوى بكثير: منهج خاص هو انعكاس لما تنطوى عليه الفلسفة من مضامين خاصة. وفى المُقْتَطَف التالى من *علم المنطق*، أقدّمُ وصفَ هيغل لمنهجه، وقد تخللته

بعض تعليقاتٍ تشرح ما فهمته منه، أو المعنى الذي يمكن لي أن أستخرجه منه:

وجهة النظر الأساسيّة هي أنّ علينا أن نتعامل، كليّةً، مع مفهومٍ للمنهج الفلسفي جديدٍ تمامًا. وكما سبق أن ذكرت في غير مكان [*فينومينولوجي الروح*، **هيغل ١٨٠٧]، فإنّ الفلسفة، إذ يفترض بها أن تكون** معرفةً منظّمةً، **لا يمكن أن تستعير** منهجها **من علمٍ خاضع، مثل الرياضيّات، مثلما لا يمكنها أن ترضى بتأكيدات الحدس المحض القطعيّة [كما يفعل الرياضيون]، أو تستخدم ضروبًا من التفكير قائمة على تأمّل خارجي [كما يفعل العلماء التجريبيون]. بل إنّ طبيعة المضمون [الذي يُفْتَرَض أن يكون العالم ككلّ، وقد حُلِّل فلسفيًّا] وطبيعة المضمون وحدها هي التي تبعث الحياة والحركة في المعرفة الفلسفية، في حين أنّ هذا التأمّل ذاته في المضمون هو الذي يولّد طبيعة الفلسفة ويحدّدها.**

يصوغ هيغل منهجه على أساس فكرتين كانطيتين: **الفهم**، الذي يخلق العالم الموضوعي بتطبيق مفاهيم على الحدوس - مما "يقيم تعيّنات"- و**العقل**، الذي يعمل صعودًا من المفاهيم التي يستخدمها **الفهم** إلى المبادئ المفهومية العامة، لكن هذا الأخير يقوم بخطوة سلبيّة، نقديّة قبل أن يمكنه القيام بخطوة إيجابية، بناءة:

يقيم الفهم **تعيّنات ويحافظ عليها. أمّا** العقل **فسلبي وديالكتيكي لأنّه يحلّ إلى عَدَمٍ تعيّنات الفهم؛** والعقل **إيجابي لأنّه مصدر** الكلّي **الذي يُسْتَوْعَب فيه الجزئي.**

وكان كانط قد كتب عن استخدامٍ ديالكتيكي للعقل (اعتبره بلا طائل) لإقامةِ معرفةٍ أبعد من التجربة، لكن هيغل لا يوافق:

كما شاع الاعتقاد بأنّ الفهم **شىء مستقلّ عن** العقل **مأخوذًا بصورةٍ عامة، كذلك يُعْتَقَد أنَّ** العقل **الديالكتيكى شىء مستقلّ عن** العقل **الإيجابى.**

عندئذٍ يُدْخل هيغل مقولته الرئيسة الخاصة، مقولة الروح، لكى يصالحٍ الفهم والعقلً. وفكرة الروح بوصفه نفيًا إنما تتصادى عبر الفلسفة وصولاً إلى سارتر، إذا لم نرد أن نمضى أبعد من ذلك.

لكن العقل **فى حقيقته الفعليّة هو** الروح – الروح **الذى هو أرفع من** العقل **الذى يفهم، ومنٍ** الفهم **الذى يعقل على حدٍ سواء.** الروح **هو السلب، إنّه ما يشكل كيفَ كلٍّ من** العقل **الديالكتيكى و**الفهم؛

هنا يأتى وَصْفُ هيغل الموجز للمنطق الأساسى الذى يعمل به" الروح"؛ حيث يأخذ مفهومًا بسيطًا وعامًا وينتج مفهومًا أشدّ تخصصًا وتعيّنًا. (فمفهوم الفهم المُنتَج على هذا النحو هو ما يتضافر، على أساس المبادئ الكانطية، مع الحدوس لينتج الظواهر؛ عناصر العالم الموضوعى). وهذا ما يمكن أن يوافق عليه أى شخص ليس هيجليًّا: وظيفة الروح أن ينتج مفاهيم متخصصة ومتعيّنة بغية الإحاطة بالعالم من خلالها. غير أنّ ذلك يتمّ عند هيغل بقوّة السلب أو النفى: فأنت تتوصل إلى مفاهيم أشدّ تخصصًا بنفى المفاهيم الأبسط:

إنّه [الروح **] ينفى التمييز البسيط وبذلك يضع التمييز المتعيّن الذى هو عمل** الفهم.

ويتحرّك"الروح"، فى الوقت ذاته، صُعُدًا إلى أعلى باتجاه مفاهيم أرفع وأكثر إحاطة، لا تلبث أن تغدو (كما أفترض) المفاهيم الأبسط للمرحلة اللاحقة؛ وهذا تفسيرى، على الأقلّ، للكلام الصعب التالى:

وهكذا يَحُلُّ حقًّا هذا التمييز، ويكون بذلك ديالكتيكيًا، لكنّه لا يمكث فى السلب الذى ينتج على هذا النحو، بل يكون هنالك القدر ذاته من الإيجاب. **وهكذا يكون قد أقام** البسيط **الأوّل، إنما بحيث يكون هذا** البسيط **أيضًا ذلك** الكلّى **الذى هو عينى بحدّ ذاته؛**

وبذلك نتوصّل إلى فكرةٍ محيِّرةٍ جدًا هى فكرة الكلّى العينى، التى تواصل لعب دورها بعد أكثر من قرنٍ فى الطبعات الهيغليّة من الماركسية؛ فى نظريات لوكاش الجمالية، على سبيل المثال:

ليس ثمّة جزئى معلوم مندرج تحت هذا الكلىّ؛ غير أنّه فى ذلك التعيّن، وفى الحلّ الناجم عنه، يكون الجزئى قد تعيّن أيضًا مصادفةً.

هذه العمليّة المنطقية أو شبه المنطقيّة من بناء **الكليّات العينيّة** متأصلة فى المفاهيم ذاتها؛ لكنها تنتج حركة الروح، والأحرى أنّها حركة الروح، التى تعطى معرفةً مطلقةً وتعيّن مضمون المعرفة أيضًا:

حركة الروح **هذه، التى فى بساطتها تعطى ذاتها تعيّنَها، ومن ثمَّ تكافؤَها مع ذاتها، والتى تغدو بذلك تطور** الفكرة الشاملة **المحايث، هذه الحركة هى** منهج **المعرفة** المطلق، **وفى الوقت ذاته روح مضمون المعرفة المحايث. وما أقوله، أنّه عبر هذا الطريق وحده من البناء الذاتى يمكن للفلسفة أن تغدو علمًا موضوعيًا ومُبَرْهنًا**(1).

والعبارة المفتاح هنا هى **البناء الذاتى**. فالمعرفة ليست انعكاسًا لواقعٍ سابق الوجود وعارض: المعرفة (والواقع) تبنيهما الروح فى اشتغالها بوصفهما منظومة تمكن البرهنة عليها.

---

(1) Preface, Science of Logic, Hegel 1812.

٢-٢ نقّاد الديالكتيك: ماركس، راسل، بوبر، فندلى

ذلك هو إذًا منهج هيغل الديالكتيكى، كما عبّر عنه هو نفسه، ولقد بدا لكثيرٍ من الفلاسفة والمناطقة بعيدًا عن المنطق؛ وأنا أوافقهم على ذلك. غير أنَّ فلاسفة آخرين رأوا فيه منهجًا صحيحًا، وقد شاع فى شروح القرن التاسع عشر، بخلاف الشروح الحديثة، أن يوضع منهج هيغل فى شكلٍ يكاد أن يكون تخطيطيًا: **أطروحة؛ نقيض، تركيب**. ولقد قدّم الفيلسوف مكتغارت، صديق برتراند راسل وناصحه المخلص، طبعة من منهج هيغل بالغة الصرامة مكّنته من أن يبيّن أنّ جزءًا كبيرًا من آراء هيغل ينبغي تركها لأنها لا تتّسق مع ذلك المنهج. فحتى فى الحجاج الأول ذاته، الذى تَوجَز فيه "الكينونة" ومتممها "العدم" فى مفهوم أرفع هو "الصيرورة"، يبيّن مكتغارت أنَّ فكرة "الصيرورة" ما كان ينبغى أن تُضمَّن عنصرًا زمنيًا، بل كان ينبغى أن تكون "انتقالاً منطقيًا خالصًا إلى كينونة متعيّنة".

ولقد أقرَّ ناقد هيغل الأقدر، كارل ماركس، أهمية المنهج الديالكتيكى، ما إنْ تطهَّر من مثاليته وغدا ماديًا، غير أنّه لم يتوقّع له أن يثير إعجاب الجميع: فهو، كما قال، "فضيحة للبرجوازية" إذ يواصل دكّ المفاهيم على نحوٍ ثورى، لكنَّ أتباع ماركس، منذ أيامه إلى الآن، جعلوا من هذا المنهج العلامة الفارقة على قصور برجوازى فى التفكير "بصورة غير ديالكتيكية"، وكثيرًا ما يكون معنى هذه العبارة بعيدًا عن الوضوح؛ إذ يبدو فى بعض الأحيان أنها تعنى "التفكير بدقّة زائدة وبمفاهيم ثابتة"، ويبدو فى أحيان أخرى أنها تعنى "لا أوافق على نتائجك لكننى لا أستطيع أن أُخطّئ منطقك".

ويتحدّث واحد من أعظم الفلاسفة الماركسيين، هو جورج لوكاش، فى كتابه ***هيغل الشاب***(٢)، عن الديالكتيك بوصفه "منهجًا لم يقدر شرّاح

---

(2) The Young Hegel, 1938, reprinted 1966.

فينومينولوجيا الروح البرجوازيون أن يفهموه قطّ" ويتهم واحدًا من هؤلاء الشرّاح، هو هايم، بـ "العجز"، لإشارته أنَّ التاريخ والسيكولوجيا يتداخلان في هذا العمل. وكثيرًا ما استخدم مفكّرون ماركسيون أقل شأنًا كلمة "ديالكتيك" كهراوة يهوون بها على كلّ من يحيد عن الخطّ الحزبي السائد.

ومن الواضح على أيّة حال أنّ هنالك طيفًا واسعًا من الآراء التي تقوّم الديالكتيك عاليًا. إنما من دون أن يوافق الجميع على ذلك. فثمّة عدد كبير من الفلاسفة، لا يسبغون على هيغل كبير أهميّة، ويعتقدون أنّ الديالكتيك في حقيقته منهجٌ في الحجاج غير سليم منطقيًا؛ وأنّ فلسفة هيغل برمتها قائمة على أخطاء منطقية فظّة. والمقلق أكثر، أنَّ ثمّة فلاسفة آخرين، ممن أُعجبوا بهيغل أشدّ الإعجاب، وكرّسوا حيواتهم لدراسة أعماله، توصّلوا إلى أنّه ما من منهج ديالكتيكي البتّة، وأنَّ مثل هذا المنهج ليس سوى ضرب من الدّجل، أو الوهم. فكيف ذلك؟

منطق هيغل مُحيِّر؛ ومن صفاته الغريبة أنّه يحيّرُ من لديهم معرفة عميقة بالمنطق أكثر مما يحيّر من لا يعرفون عنه الكثير. يخطر في ذهني برتراند راسل، مثلاً. فقد توصل راسل إلى استنتاج[3] مفاده أنّ الصَّرْح الجليل برمّته مؤسَّس على خطأ: خطأ الخلط بين الأكياف والخصائص المستمدّة من العلاقات والروابط. ولست واثقًا من أنّه على حق؛ لست واثقًا من أي شيء حين يكون هيغل هو المعنى. غير أنّ أحدًا قطّ لم يكن مؤهَّلاً أحسن من راسل لإطلاق هذا الحكم: ذلك أنَّ مؤلِّف ***مبادئ الرياضيات*** المشارك هو واحد من بين الأشخاص الثلاثة أو الأربعة الذين يمكن القول إنّهم أسسوا المنطق الصوري الحديث.

---

(3) Russell 1946.

رفض راسل أيضًا خلطَ هيغل اللافت المنطق والميتافيزيقيا مع التاريخِ الإنسانى، لكنه لم يكن يعتبر ذلك خطيرًا بما يكفى لأن يقدِّم حجاجات جديدة ضدّه؛ بل سخر منه وحسب: "لقد تقدّم تاريخ العالم عبر المقولات، فى الحقيقة، من **الكينونة الخالصة** فى الصين (التى لم يعرف عنها هيغل سوى أنّها موجودة)..."(٤).

ومن المعتاد بين علماء الاجتماع والماركسيين أن تُنْبَذ نظرة راسل بوصفها ضَرْبًا من عدم الفهم الذى لا يستحق أن يؤخذ على مجمل الجدّ. غير أنّ ذلك لا ينفع فى حقيقة الأمر. ففى مرحلة باكرة من حياته، وتحت تأثير مكتغارت، غدا راسل هيغليًّا، وبقى كذلك على مدى سنتين أو ثلاث سنوات(٥). ثم راح يدرس أسس الرياضيات والمنطق، ويضع أسسًا جديدة. وفى سياق عمله "قدّم أسلوبًا رياضيًّا جديدًا، أمكن بواسطته أن تتحول مناطق كانت متروكة فى السابق لأوهام الفلاسفة [مثل خصائص المجموعات اللامتناهية، أو النفى] أن تتحول إلى صيغ مضبوطة لها صفة الدقّة"(٦).

الحقيقة، إذًا، أنّ راسل حين رفض الديالكتيك، لخطأ حجاجاته المنطقيّة، كان يعرف بدقّة ما يفعله، وكان لديه أسباب وجيهة لفعله. وبمعايير راسل – تلك المعايير التى كان عليه أن يتبناها لإنتاج أعماله ككلّ، والتى يعترف بها كلّ المناطقة الصوريين المحدثين– فإنّ منظومة ***مبادئ الرياضيات*** هى منظومة أصيلة ومتماسكة منطقيًا؛ أمّا منظومة هيغل فليست متماسكة منطقيًا وما يضمن قيامها هو البلاغة الغامضة.

وثمّة ردٌّ ماركسىّ/هيغلى مُحَنَّك على هذا، مفاده أنّ إنتاج منظومات صوريّة هو ذاته نتاج عقلانية برجوازيّة، وينبغى أن يُفهَم بمصطلحات

---

(4)Ibid., p. 762.

(5) Russell, 1967, p. 63.

(6)Ibid., p. 145.

ديالكتيكية[٧]، غير أنَّ هذا لا يجعل منطق هيغل أفضل حالاً على الإطـــلاق. وثمّة أيضًا ذلك الردّ غير المُحَنَّك الذى يرى أنّ المفكّـــرين البرجـــوازيين لا يسعهم أن يفهموا الـــديالكتيك. غيـــر أنَّ مـــن الـــصعب أن نـــرى راســـل الأرستقراطى الليبرتارى كمدافع عن البرجوازِية، أو كخادم مأجور للنظـــام الرأسمالى، إلا إذا رأينا مثل هذا الشىء فى كل ناقد مفوّه لماركس أو هيغل.

والمثال المعقول أكثر على الفلاسفة الذين "لا يفهمون ما يهاجمونه" هو كارل بوبر؛ وليس فى نيّتى أن أدافع عن ***المجتمع المفتوح وأعدائـــه***، لكـــنَّ تناول بوبر للديالكتيك فى ***تخمينات وردود*** (١٩٦٣م) لا يبدو ظالمًـــا تمامًـــا (نظرًا لما تتسم به صياغات هيغل من غموض أقصى)، على الـــرغم مـــن إقرارنا بأنّه معادٍ، ومُقْتَضَب.

غير أننا، كما قلت، لا نحتاج لأن نعود إلى مُناوئى الهيغلية المفـــوَّهين كيما نشكّ فى الديالكتيك. ففى واحدٍ من أشمل الأعمال عن هيغل[٨]، توصّـــل ج. ن. فندلى – وهو هيغلى بلغ التزامه من الشدّة حدَّ رؤيته تنـــاول هيغـــل للعلم "ألمعيًّا"– إلى أنّه ليس هنالك منهج ديالكتيكى محدّد، وأنّ منهج هيغـــل غالبًا ما يلقى قناعًا على طبيعة فكره الحقيقية. أمّا وولتر كوفمان، فيمـــضى إلى أبعد[٩]. حيث يرى أنّ ***فينومينولوجيا الروح*** ليس سوى "منطق الهوى"، وأنَّ هيغل لا ينى يلقى بنفسه فى مواقف فلسفية متلاحقة، إلى أن يـــستنفدها جميعًا. ويزيد إيـــڤان سول، تلميذ كوفمان، على ذلك أنّ ***المنطق*** أيضًا لـــيس

---

(7)Lukács 1966.

(8)Hegel - a reexamination, 1958.

(9)Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary, 1965.

سوى "منطق الهوى"[١٠]. أما تشارلز تايلور، فيقول فـى كتابـه ***هيغل***[١١]: "الواقع إنّ ***فينومينولوجيا الروح*** بوصفه تأويلاً لمقاطع معيّنة مـن التـاريخ السياسى والدينى هو أشدّ وقعًا منه كحجاج وأكثر إقناعًا". مع مثـل هـؤلاء الأصدقاء، لا حاجة بالديالكتيك لأى أعداء.

٢-٣ إنقاذ الديالكتيك:

لا بدّ أن يتساءل المرء، إذًا، هل يمكن لنا أن ننقذ الديالكتيك؟ واعتقادى فى الحقيقة أنّ ذلك ممكن، وضرورى، فهو أداة قيّمة فى عدد من المجـالات من بينها النظرية الأدبية. والبداية هى بهجوم معاكس جرىء، كان قد شـنّه ج. ن. فندلى فى مجال المنطق الرياضى ذاته، ذاك المجال الذى تكمن فيـه أكبر نقاط ضعف الديالكتيك كما يبدو. ذلك أنَّ فندلى تراجع عن وجهة نظره أنْ ليس ثمّة منهج ديالكتيكى محدد، وبعد عام على نشر كتابه المـشار إليـه آنفاً، وفى مقالةٍ موسومةٍ "أهمية هيغل المعاصرة" من كتابه ***اللغـة والعقـل والقيمة***[١٢]، وصف المنهج الديالكتيكى على النحو التالى:

لابدَّ من القول إنّ السمة الأساسية فى المنهج الديالكتيكى هى اشتماله الدائم على تعليقٍ رفيع الرتبة علىٍ موقفٍ فكرى سبق التوصّل إليـه. فمـا يفعله المرء فى الديالكتيك هو أولاً العمل على مستوىً مُعْطىً مـن الفكـر، وقبول افتراضاته الأساسية، والمضى إلى النهايـة مـع مـصطلحاته، ثـم المواصلة للوقوف خارجه، وفهمه، وتبيّن ما أنجزه بالفعل، ومدى اتفـاق

(10)Soll 1969.
(11) Taylor, 1975.
(12) Findlay 1963, Language, Mind and Value.

منجزاته أو عدم اتفاقها مع ما يعلنه. وفى الديالكتيك يرى المرء ما يمكن أن يُقال عن موقف فكرى معيّن مما لا يمكن قوله من داخله. وتعليق الديالكتيك ليس تعليقًا على صوابيّة أو صدق ما يقال بطريقة معيّنة أو على أساس مفاهيم معيّنة، بل تعليق على كفاية أو استيفاء المقاربة المفهوميّة المُسْتَخْدَمَة. وفى الديالكتيك ينتقد المرء طريقته فى تصوّر الأشياء، وليس الواقعة الفعلية التى تصوّرها... وما يفعله هيغل، حقيقةً، يشبه فى استثنائيته ما فُعِلَ فى علم النحو أو علم الدلالة الحديثين أو فى سواهما من الدراسات الشكليّة المماثلة، حيث ننتقل من خطاب فى لغةٍ إلى خطابٍ عن تلك اللغة، حيث نجعل لغةً ما لغةً -موضوعًا للغةٍ عن اللغة. وهذا يتضمن، بالطبع، ذلك السعى الأبعد إلى جَعْلِ ما كُشِفَ عنه بهذه الطريقة جزءًا من لغة - موضوعٍ موسّعة، غير أنَّ هذا أيضًا يجرى بانتظام فى كثير من تمارين تناول اللغة للّغةً. وما يحظى تحقيقه بأهميّة أبعد هو أن ينطوى مثل ذاك التعليق الديالكتيكى اللغوى اللغوى على احتمال بروز مستجدات محددة تتعلّق بالمبدأ، وأشياء لا يقتضيها فى الظاهر ما فعله المرء على المستوى الأدنى. وفى بعض الأحيان تكون هذه المستجدّات ضئيلة، مجرّد تأكيدات أو مصادقات أو طبعات مشدَّدة مما سبق للمرء أن فكّر به: لكنّها تشتمل، فى أحيان أخرى، على ترجّح فيه مفارقة باتجاه الشىء المعاكس تمامًا، أو باتجاه التأكيد على شىءٍ بشأن (س) معاكس تمامًا لما ينزع إليه (س) نفسه أو يؤكّد عليه، كأن نؤكّد من مستوى أرفع بطلانَ تمييزٍ يجريه مستوى أدنى ويتحمس له؛ كما تشتمل فى أحيان ثالثة، هى بَعْد أشدّ بروزًا ولفتًا للانتباه، على قَلْبٍ للمنظور يحوّل مشكلةً إلى تفسير: كأن نرى فى تعارضاتٍ وتضاداتٍ معيّنة غامضة يصعب قبولها "الطبيعةَ الحقّةَ" لشىء يقتضى هذه التعارضات والتقابلات على وجه التحديد ويجعلها بذلك مقبولة.

ويتابع فندلى، ببراعة متباهية أشدّ التباهى، فيقترح أمثلةً على ذلك كلاً من نظريّة كانتور فى الأعداد المتخطيّة للانهاية(*)، ونظرية غودل فى الجمل غير القابلة للبتّ(**). وهذا مثالان مؤثّران أشدّ التأثير؛ حتى إنّهما يفوقان فى تأثيرهما ما يواصل فندلى تناوله من ثالوث هيغل المؤلَّف من الكينونة والعدم والصيرورة.

وما أراه من جهتى هو أنّ فندلى قد برهن، بثمنٍ باهظ، على أنّه محقّ. فقد رسَّخ أنّ هنالك فى الفلسفة منهجًا ديالكتيكيًا مشروعًا: لكنّه منهج ألسنى ومنطقى وحسب. وهذا الديالكتيك -الذى هو صحيح- لا يقول شيئًا عن موضوعاتٍ هيغليّة مثل تطور الوعى عبر التناقض، فما بالك بمضمون الكينونة الفعلى. وبقدر ما يصحّ هذا المنهج يكون ابتعاده عن الهيغليّة؛ فليس هيغل من مارسه فى شكله الصحيح. وبقدر ما يكون هيغليًا، أى بقدر ما يكون مثاليًا وأنطولوجيًا، تكون مجافاته الصحّة.

(*) جورج لودفيغ كانتور (١٨٤٥-١٩١٨) عالم الرياضيات الشهير الذى وُلِدَ فى روسيا، وقضى معظم حياته فى ألمانيا. واضع نظرية المجموعات الحديثة. ويُعتبَر أولَ من أشار إلى أهمية مبدأ التناظر واحد لواحد بين المجموعات، ومن عرّف المجموعات اللانهائية والمتّسقة، كما أثبت أن الأرقام الحقيقية أكثر بكثير من الأرقام الطبيعية، وهو من عرّف الأرقام الكمية والترتيبية وطرق الحساب الخاصة بها. ولأعماله قيمة فلسفية رفيعة، وقد أفادت العلوم الاجتماعية من مبادئه التى واجهت معارضة شديدة من قبل الرياضيين فى عصره، أمثال ليوبولد كرونكر وهنرى بوانكاريه وبعدهما هيرمان ويل وبروير وفتغنشتين.

(**) كورت غودل (١٩٠٦-١٩٧٨) منطقى ورياضى أمريكى من أصل نمساوى، برهن على أنّ منظومة حسابية، وإن كانت تامة، لا يمكن البرهان على أنها غير متناقضة؛ وإن كانت غير متناقضة، فإنه لا يمكن البرهان على أنها تامة، كما برهن على عدم إمكانية البرهان على اتّساق أية منظومة رياضية إلا بالاعتماد على منظومة أوسع وأعلى منها، الأمر الذى فتح المجال واسعًا أمام دراسة اللغات كافة من منظور جديد، حيث لا يمكن للغة أن تعبّر تعبيرًا كاملاً ومتّسقًا عن المعنى إلا باستمرار تطورها.

٤-٢ هيغل بوصفه ما بعد بنيوى:

يقدّم فندلى أيضًا أمثلةً بالغة الروعة عن "ترجّحٍ ديالكتيكى فى تاريخ الفلسفة"، مما يجعل المنهج الهيغلى يبدو مثمرًا وأساسيًا على حدٍ سواء، بصرف النظر عن رأى المرء فى المنظومة الهيغلية:

كوجيتو ديكارت الذى يحوّل شكًّا كلّيًا من المرتبة الأولى إلى يقين مطلق رفيع المستوى، وتحويل أنسيلم المماثل للإله الذى يشكّ به الأحمق إلى كائن لا يمكن حتى للفيلسوف أن يشكّ به، ودعوى هيوم الساخرة أنّ مذهب وحدة الوجود الشنيع لدى اسبينوزا لا يمكن تمييزه فى الحقيقة عن إيمانٍ بنفسٍ جوهرية أساسية، وأنا وحديّة(*) ڤيتغنشتين التى ُبإزالتها إمكانيةَ الكلام على تجارب شخصٍ آخر تنتهى إلى جعل كلام المرء على تجاربه الخاصة أمرًا مستحيلاً، إلخ، إلخ. ومثل هذه النقلات الديالكتيكية هو ما نقوم به حين ندرك أنّ العيانيّة فكرة مجردة أشدّ التجريد، وأنَّ فكرة الجمال أبعد ما تكون عن الجمال فى نأيها السخيف، وأنَّ عسكرة "العالم الحر" فى خطرٍ من أن تغدو طغيانية، وأنَّ المرتبة صفر أو المرتبة الخالية من الأعضاء هى ذاتها عضو جديد تمامًا فى مرتبة رفيعة الدرجة، وأنَّ غياب الـ douxprintempsd' autrefois حاضرٌ هو ذاته على نحوٍ يدعو إلى الرثاء، وأنَّ التجريد الرائع والنقاء المجانى فى نظريّةٍ سلوكيّةٍ هو دليل عن غير قصد أو عن غير رغبة على وجود ما لا يمكن قطّ أن يُبْدِى كلَّ الإبداء فى السلوك، إلخ، إلخ.

(*) الأنا وحدية solipsism، مذهب فلسفى يقول إنه ليس ثمة سوى الإنسان ووعيه، فالعالم لا وجود له إلا فى عقل الفرد وكما يراها.

لا يمكن أن يفوتنا عند هذا الحدّ ما لديالكتيك فندلى المعاد بنائه من أهميّة بالنسبة لمشاغلنا الحديثة. كل شيء واضح الآن، ولا حاجة لقول أى شيء آخر. لقد كان هيغل ما بعد بنيوى.

غير أنَّ لدى فندلى (الذى كان يكتب قبل اختراع ما بعد البنيوية بالطبع) تحذيرًا يقدّمه:

[الديالكتيك] هو منهج تكون فيه الخطوة ٢ تعليقًا صحيحًا وحتميًا وساخرًا فى بعض الأحيان على ما قُدِّم فى الخطوة ١، وتكون الخطوة ٣ تعليقًا صحيحًا وحتميًا على ما قُدِّم فى الخطوة ٢، وهكذا دواليك. فإنْ لم تكن خطوةٌ ما، فى أيّة مرحلة من هذا المسير، التعليق الصحيح والحتمى على ما سبقها، واعتُصِرَت منه بالتأمّل، فإنَّ الخطوة المعنيّة لا تكون صحيحة. وليس ديالكتيك هيغل لعبة بيتيّة مسليّة أو مملّة تقام فيها ضروب اعتباطيّة من التضاد ثمّ يجرى "التغلب" عليها اعتباطيًا. فبروز هذه الضروب من التضاد والتغلب عليها ينبغى أن يكون الثمرة الحتميّة للتأمل فيما هى عليه الأفكار، إذا ما أريد لهذه الثمرة أن تكون صحيحةً فى أى حال من الأحوال: أى أنها ينبغى أن تكون ثمرة التجربة (Erfahrung)، كما يقول هيغل، تجربة الطور السابق، أو ينبغى، بصورةٍ جذريّة أكثر، أن تكون ما تنطوى عليه النظرة الواعية التى ترى أنّ الطورَ الماضى قد مضى، وأنَّ مضمون الحاضر، إذ نحلل الزمن تحليلاً معقولاً، ليس سوى مضى ما مضى(١٣).

هل يمكن للمرء أن يأخذ على محمل الجد هذه الأطروحة عن علاقة ما بعد البنيوية بالديالكتيك؟ من الواضح أنّه ما من إمكانية لأى برهان

---

(13) Findlay 1963, pp. 219-22.

صورى. والديالكتيك فى أفضل الأحوال منهجٌ سيئ التحديد إلى أبعد حدّ، كما أنَّ ما بعد البنيوية حركة فكرية مشوَّشة ومنطوية علـــى مفارقـــات ســـاخرة متعمّدة. وحدود هذا الحجاج أشدّ إبهامًا من أنّ تضبطها حجاجات دقيقة. ثـــمَّ إنَّ هيغل، مهما كان منهجه سلبيًا وهدّامًا، معنى ببناء منظومة جامعة؛ أمّـــا ديريدا، على سبيل المثال، فمعنى بزعزعة المنظومات القائمة برجّ أســـسها. وفى هذا الصدد، فإنَّ الهيغليين اليساريين هم الذين يشبهون ما بعد البنيويين، كما سنرى فى الفصل الثانى.

لكنّى أحسب أنّ هناك ثلاث أطروحات جديرة بالدفاع عنها.

الأولى هى ما سبق أن أشرت إليه من أنَّ فلسفة البرنـــامج البنيـــوى الأساسية فلسفة كانطية، ولم يكن بدٌّ من أن تكون كذلك(١٤)؛ فـــى حـــين أنَّ تطورها ما بعد البنيوى يتماشى مع النقد الهيغلى لكانط، من حيث طريقته فى هدم المقولات المفهوميّة الثابتة، القائمة مسبقًا.

والثانية هى أنَّ هنالك لُبابًا عقلانيًا فى جميع أشكال ما بعد البنيويـــة، هو التالى: إذا أخذ المرء أيّة منظومة فكريـــة جامعـــة، وأخـــذ التفاصـــيل الصغيرة، أو الأصوات، المقصاة عنها إقصاءً منهجيًا، أمكنه على الدوام أن يدكّ المنظومة برمّتها. وهذا اللباب العقلانى يبدو لى على أنه وجه من أوجه الجانب السلبى فى الديالكتيك الهيغلى، مع أنّ مـــن العـــدل أيـــضًا وصـــفه بالديالكتيك السقراطى، الذى هو الجانب السلبى أو غير البنّاء من الـــديالكتيك الأفلاطونى. ونحن هنا إزاء منهج عام تمامًا يميّز الفلسفة النقديّة.

---

(١٤) يمكن العودة بشأن تفصيلات هذا الرأى إلى كتابى *بؤس البنيوية*.

أمّا الثالثة فهى أنّ ما بعد البنيوية لم تنتج، ومن طبيعتها ألا تستطيع أن تنتج، أيّة منظومة جامعة. غير أنّ أجزاءها تنزع لأن تحتلّ، بطريقة زَوراء لافتة، النطاق الفكرى الذى سبق أن احتلته المنظومة الهيغلية ككلّ. فقد تناول لاكان الوعى، وقدّم ديريدا ونوعٌ من السوسورية المُحرَّفة **المنطق**، أمّا فوكو فقدّم إعادة تأويل مثالية للتاريخ؛ وحتى ألتوسر، بمحاولته اليائسة إنكار هيغل وإيقاف ماركس على قدميه، انتهى إلى ما أدعوه مثاليّة خطابية، ونظريّة فى الذات هيغليتان يساريتان فى جوهرهما.

غير أنّ ذلك يحتاج إلى فصل آخر، وفى هذه الأثناء، ينتظرنا سؤال فكرى أكثر إلحاحًا. كيف أمكن قَلْبُ منظومةٍ ومنهجٍ، مجرّدين ونظريين ومحافظين فيما يسفران عنه مثل هذه المنظومة وهذا المنهج، وتحويلهما إلى نظريّة ماديّة فى التاريخ، تشكّل أساسَ برنامجٍ للثورة؟ والحال، أنَّ ثمّة خطوتين كان من الضرورى اتخاذهما للقيام بذلك: خطوة باتجاه الفلسفة الهيغلية اليسارية، وخطوة خارج الفلسفة تمامًا، باتجاه نظريّةٍ جديدةٍ فى التاريخ، ونقد الاقتصاد البرجوازى.

كتب:

G. Hegel 1807 The Phenomenology of Mind.

1953 The Philosophy of Hegel (ed. Carl Friedrich).

1817, 1830 Encyclopedia of the Philosophical Sciences.

1971 Hegel 's Philosophy of Mind (ed. Findlay and Miller).

David Ritchie 1893 Darwin and Hegel, with other philosophical studies.

J. McTaggart EllisMcTaggart 1910 A Commentary on Hegel 's Logic.

W. T. Stace 1923 The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition.

J. N. Findlay 1958 Hegel - a Re-examination.

1963 Language, Mind and Value.

Walter Kaufmann 1965 Hegel: Reinterpretation, Text and Commentary.

Ivan Soll 1969 An Introduction to Hegel's Metaphysics.

Charles Taylor 1975 Hegel.

(٤)

الماركسيّة الهيغليّة

الاغتراب والديالكتيك والعلم الاشتراكىّ

خلاصة:

يقدّم هذا الفصل وصفا لهيغلية ماركس اليسارية الباكرة، التى كانت أشدّ تأثيرًا على الماركسية الغربية - وتاليًا على النظرية الأدبية- من علمه الاقتصادى الناضج، كما ينظر هذا الفصل فى مشكلة الانتقال من منظومةٍ فلسفيةٍ مثاليّة، سواءٌ قُصِدَ منها أن تبرّر النظام الاجتماعى القائم أم تنتقده، إلى علمٍ معدودٍ للمجتمع، قُصِدَ منه أن يكون أساسًا للإطاحة بالمجتمع القائم، وإقامةِ اشتراكيّةٍ علميّة. وسوف آخذ نصًّا أساسيًا للنقاش الأطروحات حول فيور باخ، تلك الملاحظات الموجزة الباكرة غير المنشورة التى تداركها إنجلز لاحقًا. ولعلَّ هذه الأطروحات، فى إيجازها ذاته وعدم اكتمالها واقتصارها على التلميح، تمثّل ماركس فى أقصى عمقه الفلسفى، مع أنّه ليس هناك قطّ ما يبرر أخذها على أنّها تحدّد الماركسية.

وكما سنرى فى فصولٍ لاحقة، فقد عاد الماركسيون الغربيون إلى ماركس الشاب لأنّهم أرادوا فلسفةً نقديةً وليس علمًا للمجتمع؛ أمّا منظّرو

الأدب فقد نزعوا إلى اقتفاء خطاهم. وإننى لأودّ أن يكون ثمّة علم للمجتمع مادى، لكننى أشكُّ فى أن تكون الماركسية هذا العلم؛ ولذلك أستخدم الأطروحات لأطرح السؤال ثانيةً عن إمكانية قيام هذا العلم. فإزاء المصاعب التى طرحتها مفاهيم العلم الحتميّة فى القرن التاسع عشر، طوّر ماركس الديالكتيك المادى: وهو تعديل لديالكتيك هيغل من الواضح أنّه لا يعمل عمله. أمّا الفيزياء الحديثة، ورياضيات نظرية الشواش، التى تمتد أبعد بكثير من الفيزياء، فتقترحان حدودًا مختلفة لهذه المشكلة: نظريّة للمجتمع ماديّةً تمامًا واختزالية اقتصاديًا، لكنها ليست ديالكتيكية ولا حتميّة. وثمّة توازٍ غريب هنا مع أطروحة ماركس الباكرة حول ديموقريطس.

١- مصادر الماركسية الثلاثة:

انبنت الماركسية من الفلسفة المثاليّة الألمانية، والاشتراكية الطوباوية الفرنسية والإنجليزية، والاقتصاد السياسى الأنجلو-إسكتلندى. وكان هذا الأخير فى جوهره إيديولوجيا الرأسمالية القائمة، لكنَّ تصوّره جرى على أنّه حقيقة اقتصادية خالدة. وكان لا بدَّ من تغيير كلٍّ واحدٍ من هذه المصادر. فالاقتصاد السياسى كان ينبغى أن يُظْهَر على أنّه نتاجٍ تاريخى، يمكن أن يتغيّر فى المستقبل. والفلسفة المثالية كان ينبغى أن تُحَوَّل إلى علمٍ مادى للتاريخ والمجتمع، وكان ينبغى لهذا العلم أن يغدو الأساس، ليس لليوطوبيّات الاشتراكية التصوّرية، بل لاشتراكيةٍ علمية، لها برنامج عملى لتغيير المجتمع تغييرًا ثوريًا، وما أُعْنَى به هنا هو المشكلات الفلسفية التى واجهها ماركس، وليس المشكلات السياسية والاقتصادية، على الرغم من الترابط الأكيد بين هذه المشكلات جميعًا.

٢- الهيغليون اليساريون:

٢-١ هيغل بوصفه ثوريًا على صعيد المفاهيم

بدأ ماركس كمريد لهيغل، فكان فى شبابه عضوًا فى حلقةٍ من الهيغليين اليساريين تطمح إلى تغيير المجتمع بنقده فلسفيًا. وحين يحسب المرء أنَّ المجتمع قائم على أفكار البشر، لا يكون مثل هذا المشروع مجاوزًا حدَّ المعقول؛ ولا يكون اختيار هيغل معلّمًا ذلك الأمر السخيف، ما دام المنهج الفكرى هو المقصود. وحين تكون المفاهيم هى كلُّ ما يهمّ، يكون هيغل الأكثر ثوريةً بين الفلاسفة. فهو لم يرضَ قطّ عن مفهوم؛ وكان يختبره حتى الدمار، وينقضه، ويرفعه[(١)(*)] تحت مفهومٍ أرفع وأشدّ إحاطة؛ ثم يبدأ العمليّة برمّتها من جديد مرّة بعد مرّة. إنّه فيلسوف الثورة المفهومية الدائمة. أما سياسيًا فمسألة أخرى. وثمّة مبدأ أساسى فى فلسفة هيغل لا يتغير، ويمكن أن تكون له مفاعيل سياسية خبيثة، هو المبدأ الذى مفاده أنّ العقل يتجسّد فى العالم؛ ولا يمكن إيقافه؛ ويمكننا أن نراه يعمل عمله فى التاريخ الفعلى؛ فإن لم نستطع، فذلك لأنّه ليس عقلاً حقًا. وقد سبق أن أوردنا من بداية ***فلسفة الحق والقانون***: "ما هو واقعى عقلانى؛ وما هو عقلانى واقعى".

---

(١) "to sublate"، هى الترجمة الفلسفية التقنية لكلمة هيغل *aufheben*. فالمفهوم الذى يُرى أنّه متناقض يُرْفَع إلى مستوى أعلى من الخطاب يُبْطَل فيه التناقض إنّما مع الاحتفاظ بدلالته. انظر وصف فندلى للديالكتيك (الوارد فى الفصل الثالث من كتابى هذا)؛ حيث تجد فهمًا غير مسبوق لهذه السيرورة اللافتة.

(*) معنى "to sublate" فى الأصل "يزيل، يُقصى، يُبْطِل" لكنها هُجِرت بهذا المعنى وباتت تعنى "يرفع"، وقد استخدمها بعض مترجمى هيغل الإنجليز لتشير إلى المعنيين السابقين، خاصةً أن "الرفع" يعنى حمل الشىء إلى أعلى، كما يعنى أخذه من المكان بمعنى إزالته، ذلك أنَّ الكلمة الألمانية التى تُستخدَم "to sublate" قبالتها هى *aufheben* التى تشير عند هيغل إلى ثلاثة معانٍ هى (١) الرفع؛ (٢) الإلغاء؛ (٣) الاحتفاظ والإبقاء. وبذلك يكون لهذه الكلمة معنيان متعارضان (١) و(٢)، وهما معًا متضمنان فى المعنى (٣)، وبذلك تشير هذه الكلمة التى هى من أهمّ المصطلحات الهيغلية وأكثرها شيوعًا إلى سيرورة من الإلغاء والإبقاء فى آنٍ معًا.

وهذا المبدأ ذو حدّين. حيث يمكن أن يفضى إلى استنتاجات راديكالية: إدانة تلك الأوجه غير العقلانية الصريحة فى الدولة البروسيّة باعتبارها غير فعلية أو غير واقعيّة بمعنىً ما، لكنَّ الأرجح أن يفضى إلى استنتاجات محافظة: النظرة التى مفادها أنَّه ما دامت الدولة، فى النهاية، واقعيّة، فلا بدَّ أن يكون فيها بعض العقلانية، ولو لم يكن ذلك ظاهرًا على نحوٍ واضح. وفى مثل هذه الأحوال، تغدو الفلسفة مجرّد وسيلة لتبرير الأمر الواقع، مهما تكن ثوريةُ تعاملها مع المفاهيم.

ذلك ما غدت عليه فلسفة هيغل السياسية الناضجة. فهيغل الشاب، كما أشار لوكاش(٢)، كان راديكاليًا إلى حدٍّ بعيد. أمّا هيغل العجوز فكان ركنًا مميّزًا من أركان الدولة البروسية. والأهمّ من ذلك، أنَّ فلسفته الناضجة كانت تشرح معنى تلك الدولة؛ ومعنى الدولة ليس أقلّ من الفكرة الأخلاقية!

وكى نعلم ما يعنيه هذا، من الضرورى أن نشقى من جديد، لوهلةٍ، فى متاهات منظومة هيغل الخيالية. فعند هيغل، تنتمى النفس الإنسانية والوعى الإنسانى إلى أوجه العقل أو الروح الذاتية؛ وهما يحتاجان لأن يتموضعا فى العالم كأوجه موضوعيّة للروح -أى كمؤسسات إنسانيّة- قبل أن يمكننا الانتقال إلى مجال الروح المطلق الأخير. وبذلك تكون مؤسسات مثل الملْكيّة، والتعاقد، وقانون العقوبات أشدّ جلالاً على الصعيد الميتافيزيقى مما نفترض: فهى تَمَوْضُعُ الروح الإنسانى. والتالى أنَّ مقولة **الملْكيّة** تنشأ مباشرةً من واقعة أنَّ البشر هم أشخاص، لا ينبغى أن يُستَخْدَموا كوسائل لتحقيق غاية، أمّا الأشياء فليست أشخاصًا، ويمكن تملّكها. وكما يقول ولتر ستيس(٣): "ما ظَهَر هنا على أنّه ضرورة من ضرورات العقل ليس الملْكيّة وحسب، بل

(2) George Lukács 1954، *The Young Hegel.*

(3) Stace 1923، p. 383.

الملكية **الخاصة**. لأن حقّ المِلْكيّة ينبع من الشخص المفرد **الواحد** ويلازمه. ولهذا فإنَّ هيغل يعارض مشروعات إلغاء المِلْكيّة".

وبذلك تكفّ المِلْكية الخاصة عن كونها مجرّد مسألة اقتصاديّة، وتكتسى عظمةً ميتافيزيقيّة استثنائيّة، بوصفها ضرورة من ضرورات العقل ذاته.

وتنتمى هذه المؤسسات إلى مجال الحقّ المجرّد: ما هو حقّ بمعزل عن التجربة الواعية الفردية. وسلبها الجزئى - الحقّ غير المجرّد، إذا جاز القول، أو الحياة الأخلاقية الفردية العادية- هو ما نعتبره الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير: الغَرَض، والنيّة والرفاهيّة، والخير والشرّ. والتركيب بين هذين الاثنين -الحقّ المجرّد والتجربة الأخلاقيّة- هو ما يشكّل حقل الأخلاق الاجتماعية. وفى القلب من الأخلاق الاجتماعيّة نجد مؤسسة الأسرة. (فهناك، فى النهاية، تتضافر حقوق الملكية والشعور الشخصى). وحين نتخطى حدود الأسرة، ننتقل إلى علاقات غير أسرية، أوسع، تؤلّف المجتمع المدنى. والتركيب الأرفع للعلاقات العائلية والعلاقات غير العائلية هو الدولة. وبذلك تكون الدولة التجسيد الأرفع للفكرة الأخلاقيّة؛ وعلى هذا الأساس يمكننا حتّى أن نستنبط الدستور الذى ينبغى أن تحوزه. (ملكية دستوريّة مع جهازين تنفيذى وتشريعى قويين فيبقى الشعب تحت السيطرة)، وهنا تكون الميتافيزيقا قد بلغت تبرير الملكيّة البروسيّة بمصطلحات العقل الديالكتيكى.

ويمكن أن نجعل هذا مستساغًا أكثر قليلاً بتبيان أنّ الدولة التى لها هذا المعنى ليست بالضرورة الدولة البروسية الواقعية الفعلية التى عاش فيها هيغل؛ بل الدولة المثاليّة، الدولة العقلانية. وهذه الأخيرة لا تجسّد الفكرة الأخلاقية بدفاعها عن مصلحة محددة، بل بوقوفها فوق جميع المصالح. بل إنَّ هنالك أملاً سياسيًا راديكاليًا موجود ضمنًا، من النوع التالى: حين تقول الفلسفة الرسميّة للدولة إنّ هذه الملكيّة الأوتوقراطيّة هى تجسيد الفكرة

الأخلاقية، فلعلّها تغدو كذلك. (لعلّ الملك ذاته يتبنى دستورًا ملائمًا). ويبقى واضحًا، مع ذلك، أنّ هذه فلسفة تجلب الغمّ للديمقراطيين. والحقيقة أنّ قلّة وحسب من الفلسفات الليبرالية هى التى أفلحت فى أن تكون يمينية مثل كتاب هيغل ***فلسفة الحقّ والقانون***. وفى موضعٍ من هذه الوثيقة ينجح هيغل فى أن ينحى على العبد بجزء من لائمة العيوب الأخلاقية التى تتّسم بها العبودية. (لأنّ العبد لا يعمد إلى قتل نفسه لئلا يكون عبدًا).

غير أنَّ هنالك صدوعًا عديدة فى هذه الفلسفة أمكن للهيغليين اليساريين الشباب استغلالها. بعضها متعلّق بمسائل الإيمان الجوهرى. فقد رأى هيغل فى الدين خطوة على طريق المعرفة المطلقة، أو معرفة المطلق، التى تفضّلت بها الفلسفة. غير أننا حين نقلّب هذا، نجد هجومًا على حقيقة الدين، الذى يغدو مجرّد فهم جزئىّ، وبمصطلحات غريبة، للحقائق التى لا تكشفها سوى الفلسفة وحدها. ولذلك لم يتمكّن أى هيغلى من أن يكون مؤمنًا متدينًا أصوليًا. أمّا الهيغليون اليساريون الشباب فقد بذلوا أقصى ما لديهم لتسويد صفحة الدين.

وتتشعّع صدوعٌ أخرى من المبدأ الأساسى الذى يرى أنّ العقلانى وحده هو الواقعى. فما إنْ يُقبَل هذا حتى يغدو كلُّ حجاجٍ قوى يرى إلى ممارسةٍ قائمة على أنّها غير عقلانيّة حجاجًا قويًّا يرى أنّها غير واقعيّة بمعنى ما؛ وأنَّ ما من خسارة فى إلغائها، ولقد أمكن لديالكتيك الهيغليين اليساريين أن يدفع كلاً من الكنيسة والبلاط نحو عدم الواقعيّة.

ولعلَّنا كنا نحسب حتى عهد قريب أنَّ مْن المستحيل أن نصدّق أنَّ مؤسسةً سياسيةً سوف تنهار لمجرّدٍ أنّها صارت تبدو غير عقلانية وتاليًا غير واقعية، لكنَّ انهيار الأحزاب الشيوعيّة فى أوروبا الشرقيّة مؤخرًا بدا شبيهًا بهذا أشدّ الشبه، فقد انهارت هذه الأحزاب لأنها صارت تبدو غير عقلانية

إلى حدّ اليأس، فى ضوء منطلقاتها الإيديولوجيّة هى ذاتها؛ ولأنّه لم يعد يؤمن بها أحد. غير أنّ حالتها هذه كانت تشتمل أيضًا على انهيارٍ اقتصادى ينبغى أن يؤخذ فى الحسبان: وقد زالت القاعدة قبل أن تزول البنية الفوقيّة. أمّا الدولة الألمانية فى شباب ماركس، شأنها شأن الدولة السوفييتية فى ظلّ ستالين، أو الدولة الرأسماليّة الحديثة، فكانت مكوَّنَة من مادة أصلب. وما كان يمكن إخراجها من حيّز الوجود بكلامٍ تطلقه حفنة من الفلاسفة المنشقّين.

ولقد ترك ماركس وإنجلز، فى ***الإيديولوجيا الألمانية***، حُكْمًا لا يُنسى على الحركة الفلسفية الهيغليّة اليساريّة:

خاضت ألمانيا فى السنوات القليلة الأخيرة، كما نسمع من الإيديولوجيين الألمان، غِمارَ ثورةٍ لم يسبق لها مثيل. فقد آل تفسّخ الفلسفة الهيغليّة، الذى بدأ مع شتراوس، إلى اختمارٍ شاملٍ انجرفت فيه "قوى الماضى" جميعًا. ونشأت فى هذه الفوضى العامة إمبراطوريّات جبّارة سرعان ما انتهت إلى الزوال، وهبّ أبطالٌ عابرون سرعان ما ألقى بهم فى غياهب الظلمات خصومٌ أشدّ إقدامًا وأصلب عودًا. كانت تلك ثورة لا تعدو الثورة الفرنسية إلى جانبها أن تكون لعب أطفال، وصراعًا عالميًا تبدو صراعات الولاة(*) إلى جانبه تافهة وحقيرة. لقد أزاحت المبادئ بعضها بعضًا، وأطاح أبطالُ العقل ببعضهم بعضًا بتلك السرعة التى لم يسبق أن سُمِعَ بها، وخلال سنوات ثلاث، من ١٨٤٢ إلى ١٨٤٥، كُنِسَ من الماضى فى ألمانيا ما يزيد على ما كُنِسَ منه فى أى وقتٍ آخر على مدى ثلاثة قرون.

(*) المقصود ولاة الإسكندر المقدونى وقادته الذين خاضوا، بعد وفاته، صراعًا محمومًا على السلطة انتهى إلى انقسام إمبراطورية الإسكندر إلى دول عديدة.

وقد افْتُرِضَ أنَّ ذلك كلّه قد جرى فى ميدان الفكر الخالص.

بهذه العبارات ينبذ ماركس وإنجلز باستهزاء منجزات يسار فكرى كانا قد انتميا إليه هما نفسيهما حتى تلك اللحظة. وإذا ما كانت نظرتهما صحيحة، فإنّ الهيغليّة اليساريّة لم تكن شبيهة حتى بذاك الخروج القوى الذى دكّ الشيوعيّة فى ثمانينيات القرن العشرين. وهى فى ادّعائها وانعدام فعاليتها السياسية أشبه باليسار الفكرى فى الغرب منذ ستينيات القرن العشرين فصاعدًا.

خذوا ثورة ديريدا الجبارة، ديريدا الذى رجّ حظيرة الفكر الغربى الميتافيزيقيّة بأكملها. أو ثورة دولوز وغواتارى، اللذين استبدلا بمثال الإنسان الأوديبى الاجتماعى مثال الفصامى غير الاجتماعى. أو أعمال فوكو، الذى يجعل الحقيقة مجرّد نتاج للقوة التى يجدها فى كلّ مكان. ومن الذى لم يشعر بالأرض الميتافيزيقية تميد تحت قدميه المتخيّلتين وهو يقرأ ما بعد البنيويين؟ أو خذوا (مع كل التحفظ) الثورة الظافرة التى اجترحها النسويون فى تصوراتنا عن المرأة. ألا تشكّل هذه الأشياء ثورةً تجعل ثورة العام ١٩٦٨ الفرنسيّة المُخفِقَة تبدو شبيهة بلعب الأطفال؟

ولا يمكننا أن ننبذ هذه الثورات الحديثة، على نحو ما نبذ ماركس وإنجلز ثوراتهما، بالقول إنّها حدثت فى ميدان الفكر الخالص، فهى لم تحدث هناك، بل حدثت، كما سيخبرك أى مادى حديث، فى ميدان الخطاب المادى تمامًا. وهذا يشكّل فارقًا كبيرًا.

وإذا ما كنتُ محقًّا فى حجاجى العام، فإنّ هذا التوازى الغريب بين الهيغلية اليسارية فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر وأربعينياته، وما بعد البنيوية فى سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، هو أكثر بكثير من مجرّد تشابه عارض. والنقلة من البنيويّة إلى ما بعد البنيويّة هى موازٍ دقيق للنقلة من كانط إلى هيغل. فالبنيويّة، كما اعترف ليفى شتراوس، تقوم على الفكرة

الكانطيّة التى مفادها اكتشاف بنى ذهنيّة معطاة مسبقًا تحكم التجربة. أمّا هو صحيح فى أشكال ما بعد البنيويّة المتعددة – وتخطر لى هنا بعض أشكال الحجاج على وجه التحديد– فيندرج برمّته ضمن مفهوم الديالكتيك الهيغلى الموسَّع، الذى وصفة فندلى. (وسوف أمضى خطوة أبعد، لأحاجج أنّ ما هو صحيح فى ما بعد البنيوية حاضر أيضًا فى الديالكتيك السقراطى، ويمكن تعريفه أيضًا بأنه تطبيق حجاجات قياس الخُلْف(*) على مفاهيمنا).

وعلاوةً على ذلك، وعلى المستوى الاجتماعى، فإنَّ الأسباب المتماثلة تؤدى إلى نتائج متماثلة. وكلٌ من الهيغليين اليساريين وما بعد البنيويين كانوا اقتصاديًا وسياسيًا مثقفين مهمَّشين، ذوى خلفيّة أدبيّة وفلسفيّة؛ وما أنتجوه من إيديولوجيا إنّما تفسّره هذه الاعتبارات أتمّ التفسير. بل إنَّ هنالك تنظيرًا ماركسيًا شائعًا لهذا الأمر. وكانت "البنيوية التكوينية" التى اشتهر بها غولدمان قد نظّرت سيرورةَ إنتاجِ فلسفةٍ تضاهى "الوعى الممكن" لدى جماعةٍ مثل هذه (انظر الفصل السابع). وفى قصة حياة الماركسيّة، كان طريق الخروج هو ذاته طريق الدخول، وماتت الماركسية، مثلما وُلِدَت، فى أقسام ما دعاه كتاب ***الإيديولوجيا الألمانية*** النقد النقدى؛ وكانت علّة موتها المثالية.

٢-٢ الاغتراب والمثقفون والبروليتاريا:

كان معظم النقد الفلسفى الألمانى (ويقول ماركس وإنجلز كلّه) مقتصرًا على شنّ هجماتٍ على التصورات الدينية. وكان الأهمّ بين هذه الهجمات عمل فيورباخ الباكر ***جوهر المسيحية***، الذى يقدّم لباب مفهوم **الاغتراب**،

(*) قياس الخُلْف، reductio ad absurdum، هو قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه.

ويحظى بأهميّة بالغة بالنسبة لنظرية الإيديولوجيا. ويرى هـذا الكتـاب أنّ معتقدات البشر فيما يخصّ الإله هى طبعةٌ مُعَمَّاة من حقائق حدسيّة تخـصّهم هم أنفسهم. والبشر يعون أنفسهم، فى الحقيقة، بوعيهم الأشياء (وهذا موقـف هيغلى فى أساسه). والشىء الذى يؤكّدون فيه طبيعتهم الإنسانية الكاملة هـو الله: الذى يسقطون عليه قدراتهم وصفاتهم، مرفوعةً إلى مـا لا نهايـة. وإذ يعامل الدين الله على أنّه واقعى والإنسان على أنّه مشتقّ، فإنّه عمليًا يعامـل خصائص الإنسان على أنّها واقعيّة ويعامل الإنسان على أنّه مجـرّد صـفة. وبذلك يقلب العلاقةِ بين الموضوع والمحمول رأسًا على عقب مـن الناحيـة المنطقية.

تبنّى ماركس فى ١٨٤٣-١٨٤٤ هذه النقطة المنهجيّة فى نقده الحـادّ مذهب الدولة المثالى الذى وجده فى كتاب هيغل ***فلسفة الحقّ والقـانون***(٤). ورأى أنَّ هيغل لا ينى يقلب الموضوع والمحمول، فما إن يجد عنصرًا ماديًا من عناصر المجتمع يندرج تحت مفهومٍ ما حتى يحاجج أنَّ هذا **المفهوم قـد وجد لنفسه تجسيدًا ماديًا** فى ذلك العنصر من عناصر المجتمـع. وتفكيـكُ ماركس المُحَكَم هذه المقاربة التى تضع الأفكار أولاً هو الخطوة الأولى على طريقه نحو المادية التاريخية. لكنّه يبقى موسومًا بهـا بعمـق؛ وبالحجـاج الهيغلى الخاص بالتناقض. وكان ماركس قد استمدّ واحدًا من أهمّ العناصـر الجوهريّة فى الماركسية، ويُعَدّ أساسيًّا فى جميع أشكالها إلى يومنا هذا، مـن حجاجٍ فلسفى خالصٍ، باستخدام الديالكتيك الهيغلي. وهذا العنصر هو فكرة أنَّ الطبقة الثوريّة الأساسيّة هى البروليتاريا.

---

(4) Karl Marx 1840-59، *Early Writings*. "Critique of Hegel's Doctrine of the State" 1843، pp. 57-198; "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right and Law: Introduction" 1843-4، pp. 243-57.

يعلم هيغل أنَّ هنالك كثيرًا من الطبقات والمؤسسات المتنازعة وذات المصالح الخاصة. وانسجامًا مع مبدئه فى إيجاد تجسيد فعلى لأى مبدأ عام مهمّ، فإنه يبحث عن شيء يجسّد مصالح الدولة ككلّ: ويجد ذلك فى طبقة الموظّفين - البيروقراطيّة البروسية، فى الحياة الفعليّة- التى ليس لها أيّة مصلحة خاصة بمعزل عن مصالح الدولة ككلّ. غير أنَّ ماركس، فى "نقد مذهب الدولة لدى هيغل"، لا يجد أيّة صعوبة فى دكّ هذا الزعم، بإسهابٍ مُفْرِط. أمّا فى مقدمة "نقد فلسفة الحقّ لدى هيغل" المنشورة عام ١٨٤٤ فى ***الحوليات الفرنسية-الألمانية***(*) فيبحث ماركس، بعد أن يستهلّ بنقد فيورباخ للدين، عن طبقةٍ جديدة تحمل عبء الانعتاق الألمانى. ويجدها فى طبقةٍ مغتربةٍ تمامًا عن الدولة وعن المجتمع:

فى تَشَكُّلِ طبقةٍ مقيّدةٍ بسلاسل جذرية، **طبقةٍ فى المجتمع المدنى ليست طبقةً فى المجتمع المدنى، طبقةٍ هى انحلال جميع الطبقات، ونطاقٍ له طابع كلّى نظرًا لمعاناته الكلّية... نطاقٍ لا يستطيع أن يحرّر ذاته إلا بتحرير ذاته من جميع نطاقات المجتمع الأخرى، وبذلك يحرر جميع نطاقات المجتمع الأخرى...**

وإذ تنبئ البروليتاريا بانحلال نظام العالم القائم الآن **فإنّها تفصح عن** سرّ وجودها الخاص، **لأنها الانحلال** الفعلى **لذلك النظام. وإذ تطالب البروليتاريا** بنفى الملكية الخاصة، **فإنّها ترفع إلى مصاف** مبدأ للمجتمع **ما** رفعه **المجتمع إلى مصاف مبدأ** لها، **وكان قد ضُمِّنَ فيها بوصفها النتيجة السلبية للمجتمع دون مساهمة منها**(٥).

(*) *Deutsche- FranzösicheJahrbücher*

(5) Karl Marx 1840- 59، *Early Writings*. "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction"، p. 256.

وهذه الحجاجات، بمعايير العلم، بل وبمعايير معظم الفلاسفة، حجاجاتٌ بالغة السوء؛ بل ليست أكثر من خواطر أدبية، بمزاج السخرية الفلسفيّة التى استمرّ عليها ماركس طوال حياته، وتجد تعبيرها المميّز فى ***الثامن عشر من برومير بونابرت***، على سبيل المثال. أمّا كحجاجات هيغلية، فهى ليست سيئة. فإذا ما كان قد حَسُنَ لدى هيغل أن يجد مبدأ الدولة مُجسَّدًا فى البيروقراطية، فإنّه قد حَسُنَ لدى ماركس أن يجد مبدأ الثورة مجسَّدًا فى البروليتاريا.

غير أنَّ ريموند وليامز، فى كتابه ***المأساة الحديثة***، يجد فى هذا المقطع ما هو أعمق من "السخرية الفلسفيّة" التى أشرت إليها. يجد فيه رؤيا للثورة مأساويّة فى جوهرها؛ حيث الثورة هى ذلك "الاعتمال المحتوم لاضطراب عميق ومأساوىّ، يمكن أن نرتكس حياله بطرائق شتّى لكنه سوف يشقّ طريقه عبر عالمنا لا محالة، وعلى هذا النحو أو ذاك، بوصفه عاقبة كلّ فعلٍ من أفعالنا"(٦). يبدو لى هذا واحدًا من أدقّ الأشياء التى قيلت فى أزمنتنا الحديثة، سواء عن الثورة أم عن المأساة. ولو أنّ نقّاد الأدب اليساريين عملوا على هذا المستوى من الرصانة، لرغب المرء فى أن يكون فى عدادهم.

أخشى أنَّ الجاذبيّة الأساسية التى تمارسها البروليتاريا على المثقفين تأتى من مصدر مختلف قليلاً: هو التماهى الرومانسى. فقد شعر كثير من المثقفين، قبل أيام ماركس بكثير وإلى الآن، بأنّهم مغتربون تمامًا عن اهتمامات المجتمع البرجوازى ومشاغله المميّزة، ذلك المجتمع الذى لا نجاوز المعقول حين نصفه بأنّه يحوّل **السلع** إلى **أصنام** (وقد وُصِفَ فى ***رأس المال*** بأنّه كذلك بتعابير بالغة الدقّة). ويشكّل هذا الشعور بـ **الاغتراب** أساس قَدْرٍ كبير من الفن الرومنسى والحداثى. غير أنّه لا يُقَدَّم فى الفنّ إلا كشعور:

(6) Raymond Williams 1966، *Modern Tragedy.*

كـ **كَرْب** أو قلقٍ وجودى ربما. أمّا أسبابه الاجتماعية-الاقتصادية الأساسية، على افتراض أنّ له مثل هذه الأسباب، فقد لا يعرفها الفنان بالضرورة، وغالبًا ما ينظر إليه على أنّه شرط الإنسانية الحتمى والكلّى. وماركس الشاب، ولوكاش الشاب، والمحاضر الجامعى الشاب فى أواخر القرن العشرين متماثلون على الأرجح فى شعورهم على هذا النحو؛ ذلك أنَّ من الصواب الشعور على هذا النحو. والسؤال هو ما سبب هذا الشعور؟

لقد وصف هيغل التاريخ بأكمله على أنّه سيرورة نموّ ديالكتيكيّة يغترب فيها الروح أو يتموضع فى العالم، على هيئة مؤسسات اجتماعيّة، مثلاً، ثم يستعيد إليه الأشياء الجديدة ببناء معنى أرفع انطلاقًا من تناقضاتها ذاتها؛ وقد رأينا كيف يحصل هذا بالنسبة للملكيّة الخاصة والأسرة والدولة. والروح المطلق هو منتهى هذه السيرورة برمتها: فكرٌ يفكّر فى ذاته، والذات متطابقةٌ مع الموضوع، ومعنى الكلّ حاضر على نحوٍ بيّن فى وجود الكلّ. وهذه الوحدة أو الهوية ينتج رؤياها الغامضة عقلٌ ديالكتيكى، ويجعلها فعلية وواقعية عقلٌ يعمل ضمن التاريخ. و**الاغتراب** أو التموضع هو خطوة أساسية على الطريق، لكن الروح لا يغرّب جوهره إلا ليستعيده على مستوى أرفع.

طابَقَ ماركس، سواء بألمعيّة أم بتشوّشٍ وخَلْط، بين شكلى **الاغتراب** كليهما وشرط البروليتاريا، التى تبيع عملها (مُغرِّبَةً جوهرها الخلاق) كى تصنع سلعًا تُباع وليس أشياء تُستعمَل لأغراضها الخلاقة الخاصة. وبفعلها هذا تبنى البروليتاريا رأسمالاً للآخرين، وبذلك يأخذ عملها شكل قوة مغتربة تضطهدها. ولا تستعيد البروليتاريا ذلك الجوهر الخلاق إلا عبر سيرورةٍ من الثورة السياسية والاقتصاديّة تجعلها تسيطر ثانية على رأس المال (عملها الخاص المتجمد). ومثل هذه الثورة كفيلة بأن تلغى الاغتراب، إلى جانب

كثيرٍ من الشرور الماديّة مثل الفقر والحرب والدولة، بل كفيلة بأن تلغى تقسيم العمل ذاته كما حسب ماركس الشاب.

وبإعطاء هذه الأسطورة للمثقفين البرجوازيين كى يعملوا عليها، منذ ذلك الحين فصاعدًا، صار بمقدورهم أن يستحضروا ما لديهم من مشاعر الاغتراب ويسقطوها على وضع الطبقة العاملة المختلف تمامًا. وغالبًا ما أعمتهم مشاعرهم، بل ومبادئهم الفكريّة، عمّا يراه البروليتاريون الفعليون. فمن الصعب أن ننتظر من ابن مصرفى، مثل جورج لوكاش، يكره البرجوازيّة هو نفسه، أن يلاحظ أنَّ كثيرًا من أفراد الطبقة العاملة لا يرغبون فى أى شىء قدر رغبتهم فى أن يصبحوا برجوازيين، وأن يتماهى بسهولةٍ مع تلك المصالح التى اغترب عنها. غير أنّه لو لاحظ لما اهتم؛ فما كان يهمّه هو الوعى الذى يمكن **إسناده** إلى هؤلاء: أعنى، وعى طبقة تسيطر على المجتمع وعلى مصائرها عن فَهمٍ، وبذلك تتغلّب على الاغتراب.

غدا مذهب البروليتاريا بوصفها الطبقة الثورية المصيرية المذهب السياسى الأساسى لدى الحركة الماركسيّة بأسرها، ولا يزال كذلك، بالنسبة لبعضهم، حتى يومنا هذا. فقد رأى لوكاش، فى عشرينيات القرن العشرين، أنَّ البروليتاريا ذات مزايا إبستمولوجية فريدة: وحدها يمكن أن ترى حقيقة المجتمع؛ أمّا البرجوازيّة فمصابة بالعمى الذاتى. وبالطبع، فإنَّ البروليتاريين الأفراد ليستِ لديهم مثل هذه المزايا: فالوعى المُسْنَد هو المهمّ؛ وإذا ما أردت أن تعرف ما هو وعى البروليتاريا، عليك أن تسأل الحزب. وقد كان لوكاش بالغ التطرف فى هذا الأمر قياسًا بلينين ذاته؛ لكن مبدأ لينين فى الحزب المنضبط المركزى كان يضمن أن يكون عمّال الحزب وليس البروليتاريين من يقرر فى النهاية ما تريده البروليتاريا.

ويرى الماركسيون أنَّ من حقّ البروليتاريا، بعد الثورة، أن تمارس دكتاتوريةً على المجتمع، إلى أن تخمد الثورة المضادة وتقوم الشيوعيّة. وبالطبع، فإنَّ من مارس هذه الدكتاتورية، حين أقيم شكلٌ من الاشتراكيّة فى أرجاء أوروبا الشرقية، هو الحزب الشيوعي فى حقيقة الأمر؛ وكانت النتائج التى نعرفها جميعًا. فقد حكمت طبقةٌ متميّزةٌ من البيروقراطيين على نحوٍ استبدادى وقاصر باسم البروليتاريا، إلى أن انهار الاقتصاد وقامت ثورات شعبيّة ضد الحزب.

ولكن لماذا أُعطيت البروليتاريا هذه الأهميّة النظريّة أصلاً؟ ومن حقّ المرء أن يتساءل: "هل يقوم إيماننا الثورى بأكمله على مجموعة من المفارقات الأدبية، بناها مثقفون هامشيون كى يحفظوا احترام أنفسهم؟ أم أنّ لدى ماركس اللاحق، المادى بعض حجاجات أفضل؟" والحال، أنّ ثمّة حجاجات لاحقة أفضل، زمن *البيان الشيوعى*، فى العام ١٨٤٨. وقد تمثّل واحد من هذه الحجاجات بالتنبّؤ، على أسس اقتصادية خالصة، بأنَّ أعداد البروليتاريا لن تكفّ عن التزايد، فى حين ستتقلّص أعداد البرجوازيّة لأنَّ الرأسماليين الكبار يبتلعون الصغار. وفى هذه الأثناء، ستتكفل الصناعة ذاتها بتعليم البروليتاريا النظام والانضباط وتخلق منها جيوشًا صناعيّة. وفى النهاية (هكذا تقول القصة) سوف يكون انتصار البروليتاريا محتومًا. وبخلاف الثورات الأخرى التى حلّت فيها طبقة حاكمة محلّ أخرى دون أن تتوقّف عن اضطهاد الطبقات الأدنى، فإنَّ الثورة البروليتارية لن تترك أية طبقات أدنى لتضطهدها، وبذلك ينتهى الاضطهاد.

وهذا التنبّؤ مادى وغير متناقض، وينجح فى إخفاء الديالكتيك الهيغلى ونظريّة الاغتراب التى نبت منها فى الأصل، غير أنّه تكشّف عن كونه زائفًا تمامًا، على المديين القريب والبعيد. فقد أخفقت ثورات العام ١٨٤٨. وأفلح

المجتمع البرجوازى فى نشر رأسماله فى الأرجاء حتى لم يعد من الممكن مصادرته (معظم الصناعة الحديثة فى الدّول الرأسمالية تملكها مؤسسات ماليّة مثل صناديق التقاعد)[٧]؛ وتناقصت البروليتاريا كنسبة بين السكان، وحيثما كانت ثورات اشتراكيّة، لم تُقِم سوى طبقات حاكمة بيروقراطيّة جديدة لم تكن قطّ أقلّ اضطهادًا بل مارست الإبادة فى بعض الأحيان. وحرى بإخفاقٍ تنبّؤى شاملٍ مثل هذا الإخفاق أن يلقى بعض الشكّ على الأساس العلمى الذى تقوم عليه التنبؤات، وكى نقوّم هذا الأساس نحتاج أن ننظر فى العلم الاجتماعى الماركسى الجديد.

٣- الأطروحات حول فيورباخ:

فى وقتٍ ما بين العام ١٨٤٢و١٨٤٨ ابتكر كارل ماركس علمًا جديدًا: بمعنى أنّه حوّل منظومةً فلسفية ومجموعةً من المناظرات الفلسفيّة إلى علمٍ معدودٍ للتاريخ والمجتمع، أُطلِقَ عليه لاحقًا اسم **الماديّة التاريخيّة**. وقد فعل ذلك فى وقت كان لديه ما يكفى من المشاكل الشخصيّة والسياسية التى ينبغى حلّها؛ حيث كان عليه أن يغيّر بلد إقامته مرتين، وأن يقدّم مساهمته فى موجةٍ عالميّةٍ من الثورات، وأن يبدأ نفيًا مدى الحياة فى إنجلترا. وهذه القضايا الشخصية لا تهمّنا فى هذا الكتاب. غير أنّه كان عليه أيضًا أن يواجه عددًا من القضايا الفلسفيّة على وجه التحديد، وأن يتّخذ مواقف حيالها، مما ترك

(7) هذه الصناديق ليست مستقلة على الدوام. عند وفاة الرأسمالى روبرت ماكسويل عام ١٩٩١، اكتُشِفَ أنّه كان قد سرق صناديق التقاعد فى Mirror Group Newspapers . وثمّة خلاف ما إذا كان ماكسويل بارونًا لصًا ناشزًا من بارونات القرن التاسع عشر، أم نمطًا يكشف وجوده طبيعة معظم الرأسماليين الآن الأساسية. فمن الذى يسيطر على صناديق التقاعد التى تملك قدرًا كبيرًا من الصناعة الحديثة؟ هل لا تزال رواية ديكنز *دوريت الصغيرة* النصّ الأهمّ الذى يتناول ذلك وتنبغى استشارته؟ (انظر الفصل القادم)

أثره على تراث الماركسيّة إلى اليوم، ولا يمكن من دونه فهم تطبيق النظرية الماركسية على مسائل ثقافية. ولو أردتُ أن أتناول كامل تاريخ التطور الباكر الذى شهده فكر ماركس لكان علىّ أن أعود إلى عدد من النصوص الكبرى: ***مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية***؛ ***العائلة المقدّسة*** (١٨٤٥)؛ ***الإيديولوجيا الألمانيّة*** (١٨٤٥-١٨٤٦)؛ ***بؤس الفلسفة*** (١٨٤٦-١٨٤٧). لكنّى سأركّز على شىء أصغر من ذلك: على قراءةٍ متمعنةٍ لبعض ***الأطروحات حول فيورباخ***.

ثمّة مراجعة بديعة لهذه المرحلة، هى ***لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية***، كتبها إنجلز عام ١٩٨٨، بعد خمسة أعوامٍ على وفاة ماركس. وظلّت تؤخَذ طوال سنوات كثيرة على أنّها الوصف الدقيق للطريقة التى تطورت بها الماديّة الماركسيّة انطلاقًا من مادية فيورباخ؛ ولعلّها تستحق هذا الموقع. وقد ألحق إنجلز بهذه المراجعة مجموعة من الملاحظات بلغت إحدى عشرة ملاحظة نبشها من دفتر قديم لماركس، يعود إلى العام ١٨٤٥. وهذه الملاحظات لم تكن للنشر؛ فهى لا تقدّم آراء مدروسة؛ وتتّسم بدوغمائيّة لجوجة كما لو أنّ أحدًا حلّت به مشكلات فلسفيّة لم يُرِدْهَا ويرغب أشدّ الرغبة فى إزاحتها عنه. غير أنّنا لا نبالغ إذ نقول إنّها غدت مصدرًا أساسيًا لمجموعة كاملة من الفلسفات الماركسية، يُشَار إليها فى بعض الأحيان باسم "الماركسية الغربية" أو "الماركسية الإنسانويّة"، مع أنّ هذا الأخير لا يرادف الأول تمامًا(٨)؛ أمّا أنا فأدعوها باسم الماركسيّة الهيغليّة. وهذه الفلسفات تقف كبديل لتراث الشيوعيّة الرسميّة الفلسفى الأساسيّ، ذلك التراث الذى يتحدّر من إنجلز، وغالبًا ما دعى باسم **الماديّة الدياليكتيكيّة**. وعادةً ما تُنْشَر

---

(8) Anderson 1976; Merquior 1986، pp. 7، 227.

الأطروحات حول فيورباخ منفصلةً الآن؛ ونسبة من يقرءونها فى الغرب إلى من يقرءون مراجعة إنجلز هى مائة إلى واحد. وهذا مؤسف فى اعتقادى.

وعلى الرغم من إيجازها، فإنّ ***الأطروحات*** تقدّم صورة إجماليّة لفلسفةٍ كاملةٍ جديدة، متميّزة عن المثاليّات الألمانيّة التى سبقتها وعن ماديّة التنوير. وتنطوى هذه الفلسفة على تناولٍ جديد للماديّة والحتميّة والحريّة الإنسانيّة؛ وللطبيعة الإنسانيّة بوصفها نتاجًا للعلاقات الاجتماعية وليست جوهرًا معطى مسبقًا؛ ولقدرة الإنسان على تغيير الظروف بتغيير ذاته؛ ولوحدة النظريّة والممارسة.

٣-١ الماديّة والحتميّة والحريّة الإنسانيّة:

تمثّلت المشكلة الفكريّة الأصعب فيما يتعلّق بوضع الأسس لعلمٍ مادى عن المجتمع، يمكن أن يكون الأساس لاشتراكيّة علميّة، بالطابع الحتمى الذى اتّسم به العلم الطبيعى فى القرن التاسع عشر. وثمّة مشكلة منطقيّة صعبة تواجه كلّ من يحاول أن يقيم نظريّة ماديّة فى السياسة والتاريخ. فماديّة القرن الثامن عشر التى ورثها فيورباخ ومعاصروه كانت قائمة على تصوّر للعلم هو تصوّر نيوتنى. وحين نتصوّر العالم صفًّا من الجسيمات التى تتفاعل تبعًا لقوانين رياضية معروفة، فإننا نستطيع من حيث المبدأ، وبأخذ حالة العالم الراهنة والقوانين الرياضيّة التى تحكمه بعين الاعتبار، حساب حالته الدقيقة فى أيّة لحظة أخرى من الزمن، الماضى أو المستقبل، وهذا ما رآه لابلاس عالم القرن الثامن عشر(٩).

---

(9) P. S. Laplace 1796، *Essay on the System of the World*; 1799- 1825، *Celestial Mechanics*. See Charles Singer 1959، *A Short History of Scientific Ideas to 1900*، pp. 311- 12، for a brief account of Laplace's work.

لكن المستقبل سيكون، في هذه الحالة، ثابتًا كما الماضي. والقوانين العلميّة التي تحكم العالم بأكمله ستحكم أيضًا عمليّات الجسد الإنساني. فلا يمكن للعقل أن يوجد، إذا ما وجد أصلاً، إلا كأداة للملاحظة سلبيّة تراقب العالم وهو يجري ويحدث. (هذا ما دعاه ماركس "الماديّة التأمليّة"). وحين يكون العالم المادي هو كلُّ ما هنالك، ويكون على هذا النحو، تكون حرية الإرادة الإنسانيّة هراءً، ويكون كلٌّ من الفعل السياسي والتاريخ الإنساني مجرّد وهم بلا معنى.

وبالمقابل، ترى المثالية العقل شيئًا فاعلاً في صنع الواقعٍ الذي يدركه، وقادرًا على اتخاذ قرارات بشأن الأفعال التي تؤثّر على كلٍّ من العالم الاجتماعي والأخلاقي. ومن الواضح أنّ البشر يتّخذون مثل هذه القرارات، ويتّخذونها على أساس الواقع كما يظهر لهم. وهم لا يرتكسون للمنبهات المادية آليًا وبلا وعي على طريقة روبوت مضبوط كالساعة. بل إنهم لا يرتكسون لها آليًّا وبوعي، على طريقة روبوت مضبوط كالساعة مزوّد بمراقب شبحي متّصل به في هذا الموضع أو ذاك(١٠). إنهم يفكّرون حقيقةً ويقررون القيام بأشياء. ولذلك يبدو أننا إزاء وضعٍ يدعم الموقف المثالي وليس الموقف المادي.

وقد يُحْسَب أنَّ المشكلة هنا تقتصر على تصورٍ قاصرٍ للعلم. وقد أشار إنجلز، في العام ١٨٨٨، إلى أنّ معاصري فيورباخ لم يعرفوا الكيمياء والبيولوجيا الحديثتين. أمّا اليوم، كما قال، فنحن نتصوّر العالم المادي عالم سيرورات وليس عالم أشياء؛ ونرى العالم البيولوجي كعالمٍ يتطور. فهل يخلّصنا هذا من المشكلة؟ لا، في الحقيقة. إذْ يبقى أنَّ علم أواخر القرن التاسع

(10)G. Ryle 1949، *The Concept of Mind.*

عشر كان يبحث عن تفسير سببى، وكان حتمى الطابع. ولعلَّ كيمياء وبيولوجيا مكتملتين فى القرن التاسع عشر كانتا ستبدوان مختلفتين بصورة تفوق الخيال عن حتميّة كرات البلياردو فى القرن الثامن عشر؛ غير أنَّ كان سيظلّ مُنْتَظَرًا منهما تقديم وصفٍ سببى كامل لسلوك العالم، بما فيه الكائنات البشريّة. ومثل هذا الوصف كان سيواصل جَعْلَ فكرة القرارات الإنسانيّة، أو الفعل السياسى البشرى، بلا معنى.

ثمّة تكتيك بديل يتمثّل فى القول إنّ الماديّة تعنى فى الماركسيّة شيئًا مختلفًا تمامًا عن معناها العادى فى الفلسفة العلميّة (التى غالبًا ما توصّف بأنّها "ماديّة ميكانيكيّة"). وقد ادّعى إنجلز مثلاً أنّ هنالك ديالكتيكًا للطبيعة، يصف العمليّات الديالكتيكيّة الجارية فى العالم المادى ذاته؛ وأنّ قوانين هذا الديالكتيك تشكّل إطارًا للعالم. وهكذا فإنّ حبّة شعير عندما تنتش تكفّ عن الوجود كحبّةٍ وتصير نباتًا، هو نفى للحبّة؛ ومن النبات نحصل على بذور، هى "**نفى النفى**". وكذلك فإنَّ الماء، حين يوضع على موقد، يسخن باطّراد؛ وعند حدٍ معيّنٍ يغلى. وهذا التغير المفاجئ فى الحالة يبيّن "**تحوّل الكمّ إلى كيف**"[(١١)]. ومن اعتبارات كهذه تطوّر إطار "الماديّة الديالكتيكيّة"، التى كانت أرثوذكسيةً فلسفيةً بالنّسبة لمعظم ماركسيى العالم خلال معظم القرن العشرين. وليس واضحًا أنّ هذا له معنى أو يمكّن من الإحاطة بالفعل البشرى الإرادى. وسوف أناقش فى الفصل السادس، وفى المقطع حول كودويل، طبعةً لاحقةً ومتخصصة منه.

---

(11) Friedrich Engels 1877،*Anti-Duhring*، chapters 12، 13; see also Engels 1940،*Dialectics of Nature*.

يقدّم ماركس فى العام ١٨٤٥ صورًا إجماليّة لتصوّرٍ للماديّة بديل:

العيب الرئيس فى الماديّة السابقة برمّتها (بما فى ذلك ماديّة فيورباخ) هو أنّ الشىء، الواقع، العالم الحسّى، لا يُتَصَوَّر إلا على صورة موضوع أو تأمُّل، **وليس على صورة** نشاط إنسانى محسوس، أو ممارسة، **ليس على نحوٍ** ذاتى. **ولذلك، فقد طوّرت المثاليّة الجانب** الفاعل **على نحوٍ مجرّد، فى تعارضٍ مع الماديّة، لأنّ المثاليّة بطبيعة الحال لا تعرف الفاعليّة الواقعيّة، المحسوسة بصفتها هذه. يريد فيورباخ موضوعات محسوسة، متميّزة حقًّا عن الموضوعات الفكريّة، لكنّه لا يتصوّر الفاعليّة الإنسانيّة ذاتها كفاعليّة** موضوعيّة...

(الأطروحة ١، قارن أيضًا مع الأطروحة ٥)

وكما هو الحال فى معظم ***الأطروحات***، فإنّ من الممكن تفسير هذه الأطروحة بطرائق مختلفة عديدة. حيث يمكن أن تكون مجرَّد زعمٍ معقول أنّ على المادية أن تفسّر النشاط الإنسانى. أو يمكن أن تكون زعمًا مفاده أنّ الماديّة ينبغى إعادة تصوّرها بوصفها دراسة الجانب الذاتى من النشاطات الإنسانيّة الموضوعيّة. وهذا راديكالى بالفعل؛ ويجعل ماركس أقرب بكثير إلى هيدغر، ويجرى قطيعةً كاملة بين "الماديّة" الماركسيّة والماديّة العاديّة. والأطروحات التالية تأخذنا أبعد فى هذا الدرب:

إنّ أرفع نقطة بلغتها الماديّةِ التأملية، أى الماديّة التى لا تفهم العالم الحسّى على أنّه فاعليّة عمليّة، هى تأمّل أفرادٍ منعزلين ومجتمع مدنى.

(الأطروحة ٩؛ انظر أيضًا الأطروحة ١٠)

وسوف يتبيّن من هذا أنّ هنالك معنى واضحًا جدًّا ليست فيه مادية ماركس الباكرة ماديّة تقليديّة على الإطلاق؛ ويمكن أن تُدعى صوفيّة الممارسات الاجتماعيّة المحسوسة. ومن السهل أن نرى لماذا راقت ***الأطروحات*** كثيرًا كلاً من الماركسيين الهيغليين، والماركسيين الإنسانويين، والوجوديين، والمعالجين بطريقة اللقاءات الجماعية وأضرابهم، ممّن نفّرتهم الماديّة الدوغمائيّة لدى الماركسية الأرثوذكسية. وينبغي أن نردد، إذًا، أنَّ ***الأطروحات*** ليست سوى ملاحظات غير منشورة أبداها ماركس الشاب. ولا تزال هنالك آثار لهذه المقاربة في كثير من الأعمال اللاحقة غير المنشورة: خاصةً ***الغروندريسّه*** [***الأسس***] في العام ١٨٥٧. ولكن عندما ننظر إلى الدعاوى الناضجة في الأعمال المنشورة – ***التقديم*** في العام ١٨٥٩[*]، أو ***رأس المال***– نجد ضربًا مختلفًا جدًا من الماديّة: الاقتصاديّة في المقام الأول، إنما المتوافقة مع الطبيعة الداروينية.

٣-٢ الطبيعة الإنسانيّة كنتاج للمجتمع:

يجري ماركس، في ***الأطروحات***، قطيعة جذريّة مع الماديّة التقليديّة في تصوّره للطبيعة الإنسانيّة. والنظرة التقليديّة (التي تعود إلى اليونان القديمة، شأن معظم هذه الجدالات) هي أنّ للإنسان طبيعة جوهريّة – والماديون غير الماركسيين من أمثالي يقولون طبيعة بيولوجيّة– وفوق هذه الطبيعة، ثمّة طبيعة ثانية يشكّلها لديه المجتمع الذي يترعرع فيه ويعيش. وهذه الطريقة في التفكير ليست بريئة سياسيًا. فثمّة تراث طويل في الفلسفة الاجتماعيّة يقوم على طرح طبيعة إنسانيّة جوهريّة ما، يُستنبَط منها نوع المجتمع الطبيعي بالنسبة للإنسان؛ ثمّ تُستخرَج النتائج السياسية.

(*) المقصود ***تقديم*** العام ١٨٥٩ لأول عمل اقتصادي ناضج وكبير من أعمال ماركس، ***مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي***.

نجد هذا لدى هوبز، الذى جعل شهوة السلطة مركز الطبيعة الإنسانية، واستدلّ من ذلك على أنّ الحالة الطبيعيّة للإنسان كانت حالة حرب، حرب الجميع ضدّ الجميع؛ "وحياة الإنسان، منعزلة، بائسة، شنيعة، بهيميّة، وقصيرة"[١٢]. واستنتج هوبز من هذا الافتراض أننا نحتاج إلى سيّد مطلق كى يحمينا من بعضنا بعضًا. ونجده لدى لوك، الذى رأى أنّ البشر فى الحالة الطبيعيّة يكونون فى حالة مساواة تامة وحريّة تامة فى أن يسيّروا أمورهم الشخصية وممتلكاتهم ويتصرّفوا بها (من اللافت أنّه ينبغى أن تكون لديهم ممتلكات فى حالةٍ طبيعيّةٍ!). ويستنتج لوك أنّ لنا جميعًا حقًّا طبيعيًا فى أن نردع أولئك الذين يقترفون أخطاء (كالاستيلاء على ممتلكاتنا). ولعلنا نتخلّى طواعيّة عن هذا الحق بدخولنا مجتمعٍ؛ وتفويض هيئةٍ حكوميّةٍ ما بقدراتنا الطبيعيّة لمرحلة تطول أو تقصر[١٣].

ونجد هذا لدى روسو، الذى يجعل مبدأيه الأصليين حفظ الذات والتعاطف مع الكائنات البشريّة الأخرى[١٤]. ونجده فى القرن العشرين لدى فرويد، الذى يعمد فى البداية إلى جعل مبدأيه حفظ الذات والجنسيّة؛ ويجمع فى مرحلةٍ لاحقةٍ حفظ الذات مع الجنسية (بوصفهما **إيروس**) ويضع قبالتهما تضافر كلٍّ من العدوان ودافع الموت (أو ما دعاه لاحقًا باسم **تاناتوس**)[١٥]. جميع هؤلاء المفكّرين يقيمون المذاهب الاجتماعيّة على افتراضات تتعلّق بغرائز بدئيّة، ما قبل اجتماعيّة. ويرون فى بعض الأحيان، كما هو الحال لدى هوبز وفرويد، أنّ المجتمع ينبغى أن يُستخدَم لردع هذه الغرائز؛ ويرون فى أحيان أخرى، كما هو الحال لدى روسو أو الاشتراكى الطوباوى

---

(12) Thomas Hobbes 1651، *Leviathan* part I، chapter 13.

(13) John Locke 1960، *Two Treatises on Government.*

(14) Jean-Jacques Rousseau 1754، *Discourse on Inequality.*

(15) Sigmund Freud 1929، *Civilization and its Discontents.*

فوربيه[16]، أنَّ المجتمع ينبغى أن يُستَخْدَم فى المساعدة على تلبية تلك الغرائز. ونشدان الغريزة شائع وعقلانى فى رأيى؛ والزعم أنّ الكائنات البشريّة ليس لها أيّة طبيعة بيولوجية، أو أنّ ذلك لا أهميّة له بالنسبة لفلسفةٍ اجتماعيّةٍ، يبدو، لأوّل وهلة، سخيفاً.

وجد ماركس نشدان الغريزة هذا فى كثير من مصادره؛ وجده لدى فوربيه كما وجده لدى فيورباخ؛ وقرأ لدى آدم سميث نفسه أنّ لدى الإنسان ميلاً فطريًا إلى البيع والمقايضة[17]. وبحسب هذه النظرة فإنّ المؤسسات الاجتماعيّة المعقّدة مثل الدين تعبر عن جوهر الطبيعة الإنسانية؛ حتى السوق فى ظل الرأسمالية يعبر عن جوهر الطبيعة الإنسانيّة: الأمر الذى كثيرًا ما يثيره اليمين اليوم. رفض ماركس هذا الأسلوب من الحجاج، ودفع الميزان بعيدًا فى الاتجاه المعاكس. ورأى أنَّ ما نحسبه طبيعة إنسانية هو فى الحقيقة مجموعة من العلاقات الاجتماعيّة؛ فالكائن البشرى "الفرد" هو على الدّوام نتاج المجتمع:

> **يحلّ فيورباخ الجوهر الدينى فى الجوهر الإنسانى. لكن الجوهر الإنسانى ليس تجريدًا متأصّلاً فى كلِّ فرد منعزل. بل هو فى حقيقته جماع العلاقات الاجتماعيّة....**
>
> (الأطروحة ٦)
>
> **لا يرى فيورباخ، بالنتيجة، أنَّ "العاطفة الدينية" هى ذاتها نتاج اجتماعى، وأنَّ الفرد المجرّد الذى يحلّله ينتمى إلى شكل معين من المجتمع.**
>
> (الأطروحة ٧)

---

(16) Charles Fourier 1972.

(17) Adam Smith 1776، *The Wealth of Nations*.

هذا الموقف اللافردانى غدا أساسيًا، ليس بالنسبة للتراث الماركسى وحسب، بل بالنسبة لتراث كامل من البحث السوسيولوجى. ولم يتردد الأتباع اللاحقون لأى من التراثين فى تبنى هذا المذهب بأشكال متطرفة وسخيفة: "ليس ثمّة طبيعة إنسانية"، يقولون، كأنَّ المقدرات البيولوجية الفطرية لا دخل لها فى الأمر؛ كأنّ بمقدورك أن تجعل شمبانزى عضوًا فى مجتمع وتجعله نائبًا لرئيس جامعة(١٨).

٣-٣ تغيير الظروف وتغيير الذات:

يرى ماركس أنّ بديل نظريّة مثاليّة عن المجتمع هو نظريّة ماديّة. لكن نظرية القرن التاسع عشر الماديّة هى نظريّات حتميّة، كما رأينا؛ والحتميّة تفضى إلى تناقضات منطقيّة مقلقة حين تُطَبَّق على الأفعال الإنسانية. لنفترض أننا نقول إنّ الثقافة الإنسانيّة تحددها عوامل مادية، تحددها البيئة؛ وأنّنا إذا ما ارتقينا بالبيئة، فسوف نرتقى بالثقافة. والسؤال الذى يُطْرَح: هل ثمّة معنى للقول "لدينا القدرة على الارتقاء بالبيئة" إذا ما كانت الثقافة التى تشمل قرار الارتقاء بالبيئة عاقبةً منفعلةً إلى هذا الحدّ أو ذاك من عواقب البيئة؟ كان يمكن أن نقول بالمثل "لدى البيئة القدرة على الارتقاء بالبيئة". وما نحتاجه حقًّا هو، بالطبع، تصوّر استجابة إنسانيّة خلاّقة حيال البيئة. أى تصوّر أنّ يستجيب البشر للواقع المادى بطرائقهم الخاصة غير المتوقَّعة والتى لا يمكن التنبّؤ بها. ولكن هل يتوافق هذا التصوّر مع المادية أو الماركسية؟ (فهو، فى النهاية، كان ليلقى كلَّ القبول لدى الدكتور ليفيز، وهو ما يراه الدكتور ليفيز على أنه **الفارق** بين موقفه والماركسية)(١٩).

---

(١٨) يمكن للقارئ أن يجد دحضًا لهذين الموقفين المتطرفين فى:Norman Geras 1983

(19) F. R. Leavis 1952، "Literature and Society" in *The Common Pursuit*، p. 152.

فى أطروحته الثالثة، يتناول ماركس هذه المسألة من وجهة نظر سياسية وليس منطقية:

ينسى المذهب المادى الذى يُعنى بتغيّر الظروف والتنشئة أنّ الظروف يغيّرها البشر، وأنَّ من الأساسى تربية المربّى نفسه، ولذلك لا بدّ أن ينتهى هذا المذهب إلى تقسيم المجتمع إلى قسمين، يعلو أحدهما على المجتمع.

لا شك أنّ هذه الفكرة بالغة الذكاء. فكلّ من يقول "نحن نستطيع أن نرتقى بمعايير البشر بالارتقاء بشروطهم" إنّما يفترض ضمنًا أنّ ثمّة "نحن" تعلو على البشر المعنيين، وتحوز قدرة على تغيير شروطهم. وعلى مثل هذا الافتراض تقوم نظرية النّخب برمّتها، تلك النظرية التى يتكئ إليها ليفيز، مثلاً، فى نظريته عن الجامعة. تواصل الأطروحة الثالثة:

إنّ توافق تغيّر الظروف وتغيّر الفاعليّة الإنسانية أو تغيّر الذات لا يمكن تصوّره وفهمه على نحوٍ عقلانى إلا بوصفه ممارسةً ثوريّة.

لدينا هنا تصوّر عقلانى للأطروحة الماركسية المحيّرة غالبًا الخاصة بوحدة النظرية والماركسية. فحين يغيّر البشر ظروفهم، يغيّرون وعيهم، ويفهمون ظروفهم بطريقة جديدة. غير أنّه ينبغى أن نتساءل، لماذا يجب أن تكون هذه الممارسة ثورية؟ منطقيًا، أيّة ممارسة تنفع؛ ولا حاجة لأن تكون ثورية إلا إذا كانت التغيرات التى يجب إحداثها عظيمة جدًا. والفكرة الفلسفية، المستمدّة من هيغل، هى أنّ الكائنات البشرية تغيّر ذاتها الخاصة بتغيير عالم الأشياء. والكلام على الممارسة الثوريّة وحدها تضييق غير ضرورى، ويبدو أنّه غرض سياسى وُضِعَ فى حجاج فلسفى لا ينتمى إليه. غير أنّه ينبغى أن ندرك أنّ فعاليّة الفلسفة بأكملها فى ذلك الوقت كان يجرى تصوّرها على أنها سياسية وما كان يحاول ماركس أن يقدّمه بوعى هو فلسفة للثورة.

ولطالما كانت أطروحات كالأطروحة السابقة ذات جذب شديد بالنسبة للماركسيين الإنسانويين الغربيين، الذين أرادوا فى الأساس أن يتخلّصوا من الماديّة وفكرة علمٍ للمجتمع. وقد أفضت، متضافرة مع الأطروحات حول الممارسة، إلى ذلك التقليد الغربى الذى يعتبر الماركسية فلسفة ممارسة. وربما كان القائد الشيوعى الإيطالى أنطونيو غرامشى أشهر مدافعٍ عن ذلك. فهو فى ***دفاتر السجن*** لا يكفّ عن الإشارة إلى الماركسية بوصفها **فلسفة الممارسة**(٢٠). ومن المتعارف عليه أنّ جزءًا من السبب الذى دفع غرامشى إلى ذلك كان إخفاء معناه عن الفاشيين الذين يمكن أن يقرأوا ما كتبه. غير أنّ الأمر كان أيضًا أمر قناعة فلسفية. فقد كان غرامشى معاديًا لماديّة بليخانوف "المبتذلة" كما كان معاديًا لمثاليّة كروتشه؛ ورأى أنّ فكرة "مراحل التاريخ الحتميّة" تدعو إلى السلبيّة السياسيّة. وهاجم بشدّة ذلك الدليل الماركسى السوفييتى الأرثوذكسى الذى وضعه بوخارين، والذى يستخدم إطارًا ماديًا ديالكتيكيًّا، لشدّة فجاجته الفلسفيّة(٢١).

وكثيرًا ما تظهر الممارسة كمقولة إبستمولوجيّة؛ هكذا يرى جورج لوكاش (١٩٢٣) أنّ النظريّة والممارسة تتوافقان بالنسبة للبروليتاريا التى تعرف العالم فى سياق تغييره. (ليس واضحًا لماذا ينبغى أن تتوافقا. فمن الممكن تمامًا أن تغيّر العالم بالمصادفة دون أن تعرف البتّة ما الذى تفعله). غير أنّها يمكن أن تكون مقولة أنطولوجية. وعلينا عندئذٍ أن نقول إنّ

---

(٢٠) كان هذا الاسم يشير فى إيطاليا إلى اتجاه هيغلى يسارى، أدْخَله إلى هناك أنطونيو لابريولا، وتبعه رودولفو موندولفو المناهض للماديّة ومترجم *الأطروحات* الإيطالى جيوفانى جينتيلى. وقد تأثّر غرامشى أيضًا بالفيلسوف المثالى بنديتو كروتشه، مع أنه عارضه. انظر:

Gramsci 1971، *Selections from the Prison Notebooks*: Introduction by Hoare and Nowell-Smith، pp. xxi-xxv; pp. 386ff.

(21) Antonio Gramsci 1971،pp، 419ff.

الممارسات الاجتماعيّة هى وقائع جوهريّة؛ وعالم العلم مبنى منها. وإنّ إلكترون هو ممارسة إنسانيّة مموَّهة.

وفى هذه الحالة، لا تكون الماركسيّة منظومة ماديّة، بل مثاليّة: ترى أنّ الأفعال والممارسات واقعيّة، لكن المادة تُبنى فى العقل، أو فى الخطاب. ولقد حاول بعضهم أن يصون ماديّة الماركسيّة بتسمية الممارسات "ممارسات ماديّة". غير أنّنا حين نعدّ الممارسات الإنسانيّة ماديّةً، بينما المادة، كما يتصوّرها العلم الحديث، لا نعدّها كذلك، إنّما نغيّر فكرتنا عن الماديّة أبعد التغيير. والمقاربة هنا مختلفة تمامًا عن مقاربة ماركس فى تصديره الثانى لكتاب *رأس المال*. وهذه المقاربة تتوافق علميًّا مع مادية الدماغ – العقل الأرثوذوكسية، حيث يقتصر العقل على كونه الاشتغال الطبيعى للدماغ، وتكون الأفكار انعكاس العالم، مُتَرْجَمًا إلى أشكال من الفكر. وفكر ماركس اللاحق كان علمى القصد، وإن واجه مصاعب علميّة هائلة. أمّا الماركسيّة الغربية فلم تكن علمية فى الغالب حتّى من حيث القصد، وهذا ما أناقشه فى الفصل السابع.

٣-٤ الماركسيّة بوصفها نظريّة وممارسة:

شاغلُ ماركس الأساسى فى ***الأطروحات***، كما فى أعماله اللاحقة المنشورة، هو شاغلٌ علمى، ثورىّ؛ غير أنّه لا يزال يتدبّر فى ***الأطروحات*** قول أشياء أشدّ إثارة للاهتمام من كلّ ما قاله لاحقًا عن مشكلات فلسفيّة خالصة مثل أسس المعرفة، والعلاقة بين المعرفة والممارسة. وهذا ما يتطرّق إليه عدد من الأطروحات، ويبدى ماركس إزاء هذه المشكلات نفادَ صبرٍ يائسٍ لدى رجلٍ يتعجّل بناء نظرياته قبل أن يأتى الطوفان:

إنّ مسألة ما إذا كان من الممكن أن ننسب إلى التفكير الإنسانى حقيقة موضوعيّة، ليست مسألة نظريّة بل مسألة عمليّة. فلا بدّ للإنسان من أن يثبت حقيقة تفكيره، أى واقع تفكيره وقوّته ووجوده، فى الممارسة. والجدال حول واقعيّة أو عدم واقعيّة التفكير المنعزل عن الممارسة هو مسألة كلامية صرف.

(الأطروحة ٢ – انظر أيضًا الأطروحة ٨)

ثمّة التباس هنا. حيث يمكن أن يكون ما يقوله ماركس دعوىً مناوئةً للفكر مفادها أنّ النظريّات ليست مهمة، كما يمكن أن يكون مقتصرًا على ما مفاده أنّ صحّة النظريّات ينبغى اختبارها فى الممارسة؛ وهذه نقطة يتّفق فيها الماركسيون مع البراغماتيين والتجريبيين. والأطروحة الأخيرة الشهيرة هى بَعْدُ أشدّ أهميّة:

لم يَقُم الفلاسفة سوى بتفسير العالم، بطرائق شتّى؛ لكن الأمر المهم هو تغييره.

(الأطروحة ١١)

كثيرًا ما جُرِّدَت هذه الأطروحات من سياقها الأصلى. ذلك أنَّ ماركس كان يواجه فلسفاتِ مثاليّةٍ محافظةٍ ناشطةٍ، تبيّنت دور العقل الفاعل فى بناء عالمه، لكنها لم تكن ترغب فى تغيير العالم الاجتماعى الفعلى؛ وفلسفاتِ ماديّة راديكاليّة تأمليةٍ، وصفت كيف يرصد عقلٌ سلبى العالم المادى القائم ويتأثّر به، لكنها لم تستطع أن تتبيّن منطقيًّا كيف يمكن لذلك العقل أن يعمل قطّ على تغيير العالم. وما كان ماركس يحاول القيام به هو جَعْلُ الماديّة فاعلة وعمليّة: تبيان أنّ من الممكن تصوّر الكائنات البشريّة بمصطلحات مادية، ومن ثمّ رؤيتها كفاعلة فى العالم وقادرة على تغييره، فإذا ما جُرِّدَت

هذه الأطروحات من سياقها وطُبِّقت تطبيقًا عامًا تمامًا، فإنّها تغدو ترخيصًا لأسوأ أنواع معاداة الفكر: نصيحة بعدم التفكير، والاكتفاء بالتهييج، بل نصيحة بأن تُحدِّد منفعة الحزب ما الصحيح.

وما كان ماركس ليصدّق هذا في طور نضجه على الأقلّ. ولا بدّ أنّه كان يرى أنّ تغيير العالم يقتضي فهمه في بعض الأحيان. وإلا فلماذا كتب *رأس المال*؟ فكلُّ ما كان يرمي إليه من وراء بحثه هو فهم الرأسماليّة من أجل تغييرها. ولا شكّ أنَّ هذا سينطوي أيضًا على تغيير وعي الطبقة العاملة للرأسماليّة؛ بإظهار أنَّ الرأسماليّة شيء يمكن تغييره، وليست أفق الجهد البشري الأخير. وفي القرن العشرين، شدّد الماركسيون الغربيون على هذا الجانب من الديالكتيك كثيرًا، وجعلوا الماركسيّة أقرب إلى الإرادوية والمثاليّة. غير أنَّ كتابة *رأس المال* اشتملت على سنوات من البحث العلمي العادي، والعودة إلى الإحصائيات وتقارير مفتشي المصانع. ومثل هذه المقاربة تفترض مسبقًا أنّ الرأسمالية واقعيّة وتمكن دراستها بصورة موضوعيّة، وأنّ الوعي يمكن تغييره بحجاجات عقلانيّة قائمة على الوقائع.

وثمّة تفسيرٌ بديل، أشدُّ عقلانيّة بكثير، يتمثّل بالقول إنّ ماركس يتناول حالةً خاصةً وحسب من حالات الموقف الذي يرى أنّ **الاختبار الممكن الوحيد لنظرياتنا هو أن نقيم ممارسات على أساس تلك النظريّات ونرى إن كانت تلك الممارسات تعمل عملها**. وليس هذا في الكيمياء والفيزياء سوى وصف للمنهج التجريبي المعتاد! لكنَّ ناشطي الماركسيّة الغربية المناهضين للعلم -بدءًا بلوكاش في كتابه *التاريخ والوعي الطبقي*- لطالما رفضوا بعنف أن يُفَسَّر ماركس مثل هذا التفسير، مع أنّ له مزايا ثلاث. أولاها، أنَّ الدعوى صحيحة. وإذا ما كان ماركس قد قصد هذا فمن الواضح أنّه كان محقًّا ويمكن للماديين غير الماركسيين أن يدخلوا

فى حوار معه. وثانيتها، أنّه التفسير الذى تبنّاه إنجلز فى العمل الذى سبق أن ذكرناه: وإنجلز، معاون ماركس مدى حياته، كان فى وضعٍ يمكّنه من أن يعرف ما قصده ماركس أكثر من أى أحد آخر. وأخيرًا، أن هذه الدعوى عمليّة: تؤدى إلى سياسيين غير متعصبين يتمسكون بنظرياتهم تمسّكًا مؤقتًا، ويراجعونها فى ضوء الممارسة، وإلى نظريين يحاولون أن يقدّموا نظريّات تعمل عملها. وهذا معنى عملى جدًّا للشعار الماركسى "وحدة النظريّة والممارسة"؛ مع أنّه يمكن أن يؤدى إلى الإصلاح بقدر ما يمكن أن يؤدى إلى الثورة، وقد يسوق المرء إلى التخلى عن الماركسية برمّتها، إذا ما تبيّن أنّ الماركسية لا تعمل عملها.

٤- العلم اللا-حتمى: الماركسيّة والماديّة ونظريّة الشواش:

لعلَّ تقدّم العلم فى القرن العشرين قد غيّر حدود مشكلتنا على نحوٍ لم يفعله تقدّم العلم الفيزيائى فى القرن التاسع عشر. ولا يقتصر هذا على القول الإبستمولوجى المألوف إننا نعدّ النظريّات العلميّة تخمينيّة ومؤقتة هذه الأيّام، بل يتعدّاه أيضًا إلى معنى جوهرى لم يَعُدْ فيه علم القرن العشرين حتميًّا، ولا يدّعى تقديم تنبؤات للمستقبل، حتى على سبيل التخمين، وحتى من حيث المبدأ. وهذا ينشأ من تضافر اثنين من التطورات التى شهدها العلم، أحدهما فى أوائل القرن العشرين، والآخر فى السنوات العشرين الأخيرة. الأوّل هو النظريّة الكوانتية؛ والثانى نظريّة الشواش. وكلتاهما معًا تربكان النظريّة الماركسيّة، بل العلوم الاجتماعيّة بصورة عامة، أشدّ الإرباك.

لقد اكتُشِفَ فى أوائل القرن العشرين أنَّ للجسيمات بالغة الصِّغَر سلوكًا فرديًا لا يمكن التنبّؤ به، ولا يعنى هذا أنّ ما من نظريّات علميّة تنطبق

عليها. فنظريّة الديناميكا الكهربائيّة الكوانتيّة، التى تقدّم تنبؤات إحصائيّة بشأن سلوك تجمّعات من الجسيمات مثل الإلكترونات والفوتونات، هى أكثر النظريات العلميّة التجريبية دقّةً رياضيّة(٢٢). غير أنّ كلّ ما يمكن قوله عن تضافر الجسيمات الفردية، وتصادمها، وانحلالها، وإعادة خلقها يقتصر على ما يمكن أن تكون عليه الاحتمالات. وهذا يدكّ النموذج الذى وضعه لابلاس عن كون حتمى.

ومنذ البداية كان ثمّة أشخاص مستعدّين للإشارة إلى أنّ ضروب الارتياب المتعلّقة بالمفاعيل الكوانتية فى الدماغ تخلق لحريّة الإرادة ضربًا من الفضاء المنطقى. ولطالما نفر الماركسيون (منذ ماركس فصاعدًا)(٢٣) من مثل هذا الدفاع عن حريّة الإرادة. لكن كودويل كان سليطًا على نحوٍ خاص: "جينز، وإدنغتن، وحتى شرودنغر، جميعهم يتقاسمون هذه الرغبة فى إثبات أنّ العلم الحديث يفسح المجال لحريّة الإرادة. وليس ثمّة خدعة تبلغ من الدناءة ما يكفى لأن يستخدمها هذا الوهم البرجوازى اللاواعى كى يحصّن نفسه..."(٢٤). غير أنّ هذه النظريّة لطالما بدت، حتى بالنسبة لغير الملتزمين، خائبةً على أسس فيزيائية خالصة. فالدماغ، بمقياس الجسيمات الأساسية، منظومة ضخمة؛ والكيمياء والبيولوجيا تبدوان محكومتين تمامًا بالمفاعيل الإحصائيّة التى يمكن حسابها بدقّة هائلة، وليس بضروب الارتياب التى تفعل فعلها فى الإلكترونات الفرديّة.

ولعلّ بروز نظريّة الشواش مؤخّرًا أن يكون قد غيّر الصورة. ونظريّة الشواش هى فرع من الرياضيات البحتة التى تتقصّى سلوك المنظومات

---

(22) Richard Feynman 1985.

(٢٣) انظر أدناه؛ وكذلك الهامش التالى.

(24) Christopher Caudwell 1939، *The Crisis in Physics*، p. 232.

المتفاعلة المعقدة. ولقد زعم معظم البحث العلمى فى العالم الواقعى أنّ تغيرات بسيطة فى الحالة البدئية لأيّة منظومة سوف لن تُحْدِث سوى تغيرات بسيطة فى الحالة النهائيّة. خذوا بابًا مفتوحًا: ادفعوه بقوّة، سوف ينصفق؛ ادفعوه بنعومة، سوف يتحرك بلطف. لكن نظريّة الشواش تبيّن أنّ هنالك كثيرًا من المنظومات التى لا تسلك على هذا النحو. وأنَّ اضطرابًا طفيفًا قد لا يُحْدِث سوى تغيّر طفيف فى الحالة. لكنَّ اضطرابًا طفيفًا بالمثل يتلو ذلك قد يُحدث تغيّرًا هائلاً فى الحالة. قد يُحدث تحولاً مفاجئًا، من حالة مستقرّة إلى حالة شواشيّة ومتبدّلة على نحوٍ لا يمكن التنبّؤ به. (قد يقول مادى ديالكتيكى كلاسيكى إنّ نظريّة الشواش هى صياغة رياضيّة دقيقة لواحد من قوانين الديالكتيك، مفاده أنّ التغيرات الكميّة البسيطة قد تتراكم لِتُحدِث تغيرًا نوعيًّا مفاجئًا).

وتكفى لحظة من التأمّل كى تبيّن أنّه لطالما كان فى هذه الدنيا منظومات واقعيّة بسيطة تسلك على هذا النحو. خذ شريطًا من المطاط ممطوطًا وشدّه قليلاً من الشدّ أيضًا، فيمط قليلاً أيضًا. شدّه قليلاً من الشدّ بعد ذلك، فينقطع. وكذلك فإنَّ الصنبور نصف المفتوح يجرى بسلاسة؛ فإذا ما فتح على آخره طشطش المكان كلّه. وما يقلقنا أكثر من أى من هذين المثالين هو النادرة الفولكلوريّة المعروفة التى تبيّن أنَّ **التاريخ** البشرى لطالما افْتُرِضَ أنّه على هذه الشاكلة:

لأنّها بحاجة إلى مسمار، ضاعت الحدوة...

لأنّه بحاجة إلى حدوة، ضاع الحصان...

لأنّه ليس هناك حصان، لم تصل الرسالة...

ولأنّ الرسالة لم تَصِلْ، خُسِرَت المعركة...

وبخسارة المعركة، ضاعت المملكة...

كلّ ذلك بسبب الحاجة إلى مسمار لحدوة الحصان.

تنطوى هذه القصة على أنّ التاريخ هو فى جوهره منظومة شواشية تتضخّم فيها الطوارئ البدئية الضئيلة ذلك التضخم الذى لا يقف عند حدّ؛ فلا يمكنك أن تقيم علمًا يتنبّأ بما يحصل فيها.

وثمّة كثير من منظومات الحياة اليوميّة الشائعة التى يبدو أنها تبدى سلوكًا شواشيًا. أشهرها الطقس. فمنظومة الطقس فى العالم مفهومة جيدًا جدًا على الصعيد العلمى. أى أنّ جميع معادلات ديناميكا السوائل وسواها مما يؤثّر على الطقس معروفة. وعلاوة على ذلك، فإنّ محطاتنا للأرصاد الجويّة يمكن أن تزوّدنا بقدر كبير من المعطيات؛ ويمكن لحواسيبنا الفائقة أن تجرى حسابات هائلة التعقيد خلال وقت قصير. ومع ذلك، فإنَّ تنبؤات الأرصاد الجويّة لأكثر من بضعة أيام قادمة سريعًا ما يتبيّن عدم توافقها مع الواقع. وسريعًا ما تتضخم تغيرات ضئيلة فى حالة الطقس الراهنة لتأخذ أبعادًا هائلة. ولم يَعُد بالمُسْتَغْرَب القول إنّ خفق جناحى فراشة فى بريطانيا قد يحدث، بعد شهر، إعصارًا فى خليج المكسيك.

وثمّة منظومتان لهما أهميّة عظيمة بالنسبة لأى شكل من أشكال الماديّة، خاصةً الماديّة الماركسية، لعلّهما تبديان سلوكًا شواشيًا من هذا النوع. الأولى هى الدماغ البشرى. ويبدو مرجّحًا أنَّ الدماغ البشرى، منظورًا إليه على أنّه مجرّد منظومة ماديّة دون أى اعتبار للأهميّة الإنسانية التى تتّسم بها أفعاله، هو ذلك النوع بالضبط من المنظومة المعقدة التى يمكن أن تضخّم ضروب الارتياب الكوانتية إلى حدٍ تغدو فيه ضروبًا من الارتياب فى سلوك كبير.

ليس فى هذا، بمعنىً ما، أى شىء مدهش؛ وعلى مستوى تجريبى، كان معروفًا على مدى سنوات. وأى فيزيائى يراقب مسارًا فى الحجيرة الغيميّة(*) يكون إزاء مفعول كوانتى مضخَّم إلى حدٍّ يحدث عنده سلوكًا كبيرًا. (جسيم أساسى يتفكك: هذا مفعولٌ على المستوى الكوانتى. وهو يطلق جسيمًا يصنع مسارًا فى الحجرة المطبقة: وهذا مفعول فيزيائى كبير. والفيزيائى يلتقط صورًا ويسجل ملاحظاته عن الحدث: وهذا مفعول كبير حقًا فى العالم المادى). غير أنّ ما تقترحه نظرية الشواش هو أنّ الدماغ ربما كان يعمل بهذه الطريقة طوال الوقت. وهى تضفى معقوليّة على الإشارة القديمة إلى أنّ ضروب الارتياب الكوانتية تجعل الدماغ، بوصفه مجرّد منظومة مادية، غير حتمى فى جوهره. ولكن، إذا ما كان الحال كذلك، هل يقبل سلوك الدماغ قيود قوانين أخرى، كقوانين الفكر، أو قوانين المنطق، إلخ؟ وهل لهذا معنى بالنسبة لماديّةٍ من أى نوع(٢٥)؟

قد يبدو، بالمناسبة، أنّ هذه القضايا شديدة الاختلاف عن أى شىء أمكن لماركس أن يعرفه، أو كان يمكن أن يهتم به. والنظريّة الكوانتية، فى النهاية، تأتى بعد ثمانين عامًا من ***الأطروحات حول فيورباخ***. غير أنّ الأمر ليس كذلك. فتاريخ الأفكار، حين يؤخذ بمقياس كبير بما يكفى، يكرر ذاته. فقبل ماركس بألفى سنة وأكثر، حلّت محلّ نظرية ذريّةٍ حتميّة (هى نظريّة ديموقريطس) نظريّةُ عناصر غير حتميّة متآلفة (هى نظريّة أبيقور). وكان الغرض الظاهر من العناصر غير الحتميّة إفساح مجال لحريّة الإرادة

(*) الحجيرة الغيميّة cloud chamber (أو حجيرة ولسون) هى حجيرة صممها فى المختبر عالم الفيزياء والأرصاد الجوية الإسكتلندى تشارلز ولسون لدراسة كيفية تشكّل الغيوم. ويتمّ فيها تعريض الهواء الرطب (أو الغاز) لدفعة من الأيونات والإشعاعات. وقد نال عليها جائزة نوبل عام ١٩٢٧. وتستخدم فى نظرية الشواش لكشف أشكال المسارات التى تكوّنها الأيونات الصادرة عن جسيمات مشعة معينة.

(٢٥) يمكن للقارئ أن يجد معالجة عميقة، وإن كانت شاقة، لهذه المسائل، بما فى ذلك مفهوم قابليّة الحوسبة الرياضى، فى: Penrose 1989، *The Emperor's New Mind.*

البشريّة. وعمل ماركس الأكاديمى الأول كان أطروحة حول فلسفة ديموقريطس وأبيقور الطبيعيّة، كتبها قبل ***الأطروحات حول فيورباخ*** بخمسة أعوام(٢٦). ولعلّ ماركس كان سيبدى أشدّ الاهتمام بالتتمة الحديثة لذاك الجدال.

المنظومة الثانية التى تبدى سلوكًا شواشيًا على نحو يكاد أن يكون مؤكدًا هى المنظومة الاجتماعية. ولست أتحدّث هنا عن الطوارئ التاريخية مثل المعارك. خذوا جزءًا فرعيًا واضح الحدود نوعًا ما من هذه المنظومة، كالاقتصاد مثالاً، كما يُمَثَّل فى نموذجٍ اقتصادى أكبر. مثل هذا النموذج سوف يكون له شكل مجموعة من المعادلات، كالمعادلات التى تحدد النموذج المستخدم فى التنبؤ بالطقس، ومعطيات اقتصادية توفّر قيم المتغيرات فى تلك المعادلات. ويبدو واضحًا أنّ أى نموذج يقترب من تمثيل حتى اقتصاد قومى واحد سوف يكون معقدًا جدًا ومترابطًا جدًا لدرجة إبدائه سمات شواشيّة: حيث يمكن لتغيرات طفيفة جدًا فى المدخلات أن تحدث مفاعيل نهائية هائلة. وإذا ما كان الأمر كذلك، فإنَّ مثل هذه المنظومات الضخمة لن تكون قابلة للتنبؤ بها فى الأساس. وقد يبدو هذا عيبًا نظريًّا فى النموذج المستخدم؛ غير أنّه يعكس على نحوٍ يكاد يكون مؤكدًا الخصائص الأساسية التى يتّسم بها الاقتصاد الواقعى الذى جرت نمذجته.

وإذا ما كان هذا صحيحًا، يكون ثمّة أساس رياضى متين للتنديد الماركسى المعهود بـ"فوضى السوق". فالأسواق تنتج بالفعل سلوكًا فوضويًا أو شواشيًا لا يمكن التنبؤ به، وهذا يجعل من المستحيل على أى فرد أن يتنبأ بمسار الاقتصاد، وأن يعمل ضمنه على نحو عقلانى. غير أنّ ذلك لا يعنى

---

(٢٦) ثمّة نقاش لهذا الأمر فى:George Thomson 1955، *The First Philosophers.*

أنَّ الردّ الماركسى المعتاد -اقتصاد مخطّط ومنظّم بحيث يلبى الحاجات الإنسانيّة- سوف يعمل على نحوٍ أفضل. فالتخطيط العقلانى لا يكون ممكناً إلا حيث يكون التنبؤ ممكناً. وحيث تكون التنبؤات زائفة، فإنّ التخطيط القائم عليها يمكن أن يجعل الأمور أسوأ مما كان يمكن أن تكون عليه فى حال الارتكاس السريع المخصص لغرض معيّن دون خطة شاملة. وليس من الواضح قط أنّ هنالك أى شكل من الاقتصاد الحديث يمكن أن يُجرى فيه ذلك النمط من التنبؤ الذى يحتاجه تخطيط شامل. وسجل الاقتصادات المخططة المركزيّة الفعلى (تلك الاقتصادات التى لا يمكن فيها تحديد الحاجات الإنسانية أو تلبيتها؛ وحيث الشعب جائع، ويفتقر إلى السلع الاستهلاكية، وحيث التلوث بالفضلات الصناعية) هو سجل أسوأ إلى ما لا نهاية من سجل الاقتصادات غير المخططة اللامركزية؛ وهذا على الأقل شىء كان يمكن التنبّؤ به.

تنطوى التطورات العلمية الحديثة، بالنسبة للمشروع الماركسى - مشروع بناء علم مادى للتاريخ والاقتصاد يمكّننا من السيطرة على حيواتنا وصنع تاريخنا- على مكسبٍ وخسارةٍ فى آنٍ معًا. فالمادية العادية، غير الديالكتيكيّة، فى ضوء علمِ القرن العشرين، لم تعد تقتضى حتميّة الدماغ- العقل، وقد تفسح مجالاً لحريّة الإرادة والسياسة. وهذا مكسب، بالنسبة للماركسية، غير أن الضوء ذاته يجعل احتمالات التخطيط الاقتصادى العقلانى تبدو أقل إقناعًا بكثير، وهذا خسارة محققة.

كتب:

Karl Marx 1843-44 *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction.*

1844 *Economic and Philosophical Manuscripts.*

1844 *Critique of Hegel's Doctrine of the State.*

1845 *Theses on Feuerbach.*

All from *Early Writings*، ed. L. Colletti(Penguin 1975).

Karl Marx and **Friedrich Engels** 1846 *The German Ideology.*

1848 *The Communist Manifesto.*

Friedrich Engels 1888 *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy.*

Sidney Hook 1936 *From Hegel to Marx.*

George Lichtheim 1963 *From Marx to Hegel.*

IstvánMeszáros 1970 *Marx's Theory of Alienation.*

LeszekKolakowski 1978 *Main Currents of Marxism* (3 vols).

Christopher Caudwell 1939 *The Crisis of Physics.*

Richard Feynman 1985 *QED: The Strong Theory of Light and Matter.*

James Gleick 1987 *Chaos.*

(٥)

الماركسية العلمية

النظريات الماركسية فى التاريخ، والمجتمع، والثورة، والقيمة

خلاصة:

تتألف الماركسية فى شكلها الناضج من عناصر ثلاثة: تفسير مادى للتاريخ والسياسة؛ نقدٌ للاقتصاد السياسى الرأسمالى؛ والتزام بالثورة الاشتراكية. وهذه العناصر توجد فى جميع أعمال ماركس من ***البيان الشيوعى*** فى العام ١٨٤٨، أو حتى قبل ذلك، إلى مجلدات ***رأس المال*** التى نشرت بعد وفاته. ومثل آلاف ممن سبقونى، فإننى أستخدم كنصّ أساسى للنقاش ***تقديم*** العام ١٨٥٩ لأول عمل اقتصادى ناضج وكبير من أعماله، ***مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى***. فهذا ***التقديم*** هو نصّ برنامجى نشره ماركس نفسه وصادق عليه ثانيةً فى الطبعة الثانية من ***رأس المال***؛ ويتمتّع بسلطة مرجعية رفيعة جدًا.

يؤخذ ***التقديم*** على أنّه مصدر الإطار العام الذى وضعه ماركس للتحليل التاريخى والسياسى والاقتصادى، الذى صار يُعْرَف لاحقًا باسم **الماديّة التاريخيّة**، والذى هو فى رأيى، إسهامه الأساسى فى الفكر الإنسانى.

وسوف أعلّق على ذلك بإيجاز كى أُظهر ما عناه ماركس، وأدافع عن موقفه بوصفه اقتصادويّة اختزالية وأقف ضدّ اتهامه بالحتميّة الاقتصاديّة الفجّة، وكى أُبرز ما ينطوى عليه من مكنونات تتّصل بمجال الإيديولوجيا والثقافة. وما أراه هو أنَّ معنى كلماته الواضح يعاكس تمامًا أغلب ما ادّعاه المُحْدَثون المحنّكون من الماركسيين وما بعد الماركسيين، الذين تأثّروا بشخصيات مختلفة مثل ألتوسر وفوكو وديريدا، إلخ. وسوف أنظر فى بعض حجاجاتهم فى مواضع لاحقة من هذا الكتاب.

ولأنّ الماركسية تنهض أو تخفق بدعاويها الاقتصادية وليس الأدبية، فقد ناقشت أيضًا بعض مشكلات الاقتصاد الماركسى الأولية: التى تخصّ نظريّة القيمة القائمة على العمل ومفهوم القيمة الزائدة. لكننى أختم بوصف ***رأس المال*** بأنّه عملٌ نافذٌ من أعمال الأدب الأوروبى وليس العلم الاقتصادى، كان له أثره من خلال بنائه سيرة البروليتاريا البطوليّة الشبيهة بالأساطير.

١- الماديّة التاريخيّة:

ليس هناك قطّ أى بيان للتصوّر المادى للتاريخ يفوق فى وضوحه وشدّة إقناعه ذلك الذى عرضه ماركس نفسه، فى ***تقديم*** كتابه ***مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى*** ١٨٥٩. ففى هذا ***التقديم*** وصفٌ لكامل منهجه وطريقته كما طورهما حتى العام ١٨٥٩. ويشير ماركس إلى هذا النصّ ثانيةً بوصفه خلاصةً موثوقةً لمنهجه فى تذييل الطبعة الثانية من ***رأس المال*** عام ١٨٧٣. ولذلك يتمتّع ***التقديم*** بأرفع سلطة مرجعية بوصفه بيانًا للموقف الذى اتّخذه ماركس طوال حياته. وهو فى هذا الصدد يختلف تمامًا عن

الأطروحات حول فيورباخ، فهذه الأخيرة هي ملاحظات باكرة لم يُرَد لها أن تُنْشَر، ولذلك لا تتمتّع بأيّة سلطة مرجعية على الإطلاق، اللهمّ إلا باعتبارها دليلاً على مرحلةٍ معيّنة من مراحل تفكير ماركس.

و*التقديم* روعة في الوضوح وقوّة الفكر، لكنّه موجز إلى حدٍّ بعيد. وهو في هذا لا يشبه أي شيء بقدر ما يشبه واحدًا من تلك التطبيقات الحاسوبية التي توزّع على قرص فلوبّي واحد، وتتوسّع عند تنصيبها. فما إن نُدخل القرص، حتى يبرز إلى الوجود ملف بعد آخر وينصبّ نفسه على قرص الآلة الصلب، ميغابايتات من المعطيات؛ إلى أن نغدو في النهاية في بيئةٍ حاسوبيةٍ جديدة كلّيًا قادرين على إنجاز مهمات كانت مستحيلة من قبل. كذلكً الأمر مع *التقديم*. عبارةٌ واحدة تؤسّس علمًا جديدًا للمجتمع؛ وأخرى توفّر له أساسًا تجريبيًا. بضع جمل تبرز بنية التاريخ البشري برمّته؛ بضعُ جملٍ أخرى تصل بنا إلى نهاية الزمن (أو ربما إلى بداية جديدة). وفي جملة واحدةٍ، يُوضَع كلٌ وجه سطحي ظاهر من أوجه المجتمع البشري على أساسه الجوهري المحدَّد أو المقيَّد. أمّا طبيعة الفنّ والأدب فتُعْرَض في كلمتين[1].

وهذا القسم بأكمله عبارة عن تعليق على المقطع الأساسي في *التقديم*، والذي يبلغ حوالي النصف من إحدى فقرات ماركس الطويلة. وسوف أضع كلمات ماركس بالخطّ العريض، وأورد المقبوس المشار إليه كاملاً دون حذف. ومع أنّه لم يكن بُدٌّ من أن أقدِّم بعض التفسيرات، فإنّي لم أقصِد لأي

---

(١) هاتان الكلمتان هما **فنّي** و**إيديولوجي**. ومن الواضح أنّ هنالك طرقًا عديدة لتوسيع عبارات ماركس المقتضبة. والتفسير الواضح هو أنّ الفنّ واحد من الأشكال الإيديولوجية التي يعي البشر من خلالها صراعات السيطرة على قوى الإنتاج ويخوضونها. واعتقادي أنّ هذه الدعوى صحيحة، وعميقة؛ وهي جزء من موقف أدعوه **الماديّة الثقافيّة**. وهي بالطبع دعوى برنامجيّة، ولا تغدو مثيرة للاهتمام ما لم نحاول أن نصف بصورة مفصّلة الكيفية التي تتحوّل بها الصراعات الطبقيّة أو سواها إلى أيقونات تقليدية أو تخييلات أدبية.

منها أن يكون منحازًا. وهذا المقطع، وهذا القسم، هو خلاصة بسيطة لما أعتبره الماركسية. ولا بدّ أنَّ هذه الكلمات هى كلمات ماركس الأشدُّ اقتباسًا، فلا ينافسها فى ذلك ربما سوى تلك السطور من *البيان الشيوعى*: "ليس التاريخ كلّه سوى تاريخ صراع بين الطبقات" و"يا عمّال العالم، اتّحدوا؛ ليس لديكم ما تخسرونه سوى أغلالكم"؛ وهى تحظى بسلطة مرجعية أكبر بكثير.

١- ١ البنية الاجتماعيّة:

فى الإنتاج الاجتماعى لوجودهم،

أى فى العمل لإنتاج الطعام، واللباس، إلخ، وتنشئة الأطفال (بحسب تفسيرى لهذه الكلمات)[٢]

يدخل البشر بصورة حتميّة فى علاقات محدّدة

كالعمل من أجل سيّد أو الزواج (إذا ما أخذنا فى الحسبان حقيقة أنّ لدى الماركسية نظرية فى العائلة أيضًا).

مستقلّة عن إرادتهم،

- فمع أنّه قد تكون لدى البشر القدرة على اختيار هذا السيّد أو ذاك، وعلى اتّخاذ قرار الزواج أو عدمه، إلا أنّهم لا يبتدعون على نحوٍ فردى مؤسسات العمل أو الزواج، بل يجدونها قائمة، فإذا ما

---

(٢) لعل ماركس قصد بهذه الكلمات النشاط الاقتصادى وحده، وليس النشاط التكاثرى. غير أنّ الماركسيّة - من *البيان الشيوعى* إلى كتاب إنجلز *أصل العائلة والملكيّة الخاصة والدولة*- لطالما اشتملت على نظريات فى العائلة والبنية القبليّة أيضًا. ومن الواضح أنَّ نظريّةً ماديّة فى التاريخ تتجاهل البنى العائلية لن تكون ناجعةً على الإطلاق . فالبنى العائليّة فى المجتمعات ما قبل الصناعيّة هى البنى الأساسيّة فيما يتعلّق بتنظيم كلّ من الإنتاج والتوزيع.

تجاهلوها، كان لا بدّ أن يدفعوا ثمنًا لذلك. وهذا المقطع هو ما يبرّر الزعم أنّ الماركسيّة تطرح وجود بنية موضوعيّة للمجتمع، مكوّنة من علاقات محدّدة مستقلّة عن إرادات أعضاء المجتمع الذين يدخلون تلك العلاقات. ولذلك، فإنّ هنالك علم اجتماع ماركسى.

هى علاقات الإنتاج الملائمة لمرحلةٍ معيّنة فى تطوّر ما لديهم من قوى الإنتاج الماديّة.

وصلنا الآن إلى الدعوى التجريبية الأساسيّة فى الماركسية: أنَّ بنى المجتمع الموضوعيّة هى فى الحقيقة علاقات الإنتاج الاقتصاديّة. وهذه هى الدعوى التى تفرّق الماركسيّة عن أشكال أخرى من علم الاجتماع أو الأنثربولوجيا البنيويّة، التى لا ترى البنى الاقتصاديّة أساسيّة أكثر من سواها من البُنى. و"الماركسيّة الغربيّة" كثيرًا ما تتخلّى عن هذه الدعوى التجريبية.

ومن المفيد هنا أن نقدِّم مثالاً على الكيفيّة التى يمكن أن يقوم بها البنيان الاقتصادى. لنأخذ "مجتمعًا مائيًا" كمصر القديمة، حيث كان المحصول معتمدًا على الزراعة المرويّة: أى أنَّ العمل فى الأقنية والحقول هو الذى يمثّل **قوى الإنتاج** الأساسيّة. وكانت الأرض نظريًا ملك الملك الذى كان إلهًا أيضًا، ويدير الأمور من خلال كهنته: وكانت تلك **علاقات الإنتاج**. وهى تتوافق مع قوى الإنتاج بالمعنى التالى: لم يكن هنالك فى ذلك الوقت أيّة بنية اجتماعيّة أخرى يمكن فيها دَفْعُ الفلاحين إلى التعاون فى فتح الأقنية فى الوقت المناسب من العام، لأنّهم لم يكونوا قد فهموا ما للزراعة المرويّة من ضرورات تقنيّة أو تأثّروا بها على النحو الكافى.

وتشتمل "قوى الإنتاج الماديّة" هنا على الأدوات اليدويّـــة، والأقنيــة، وربما - فهذا غير واضح مطلقًا - على المعرفة التقنية المحدودة المتــوفّرة حول كيفيّة استخدام ذلك فى رى الحقول. ويمكن أن نرى أنَّ الدور الــدقيق الذى تلعبه المعرفة التقنيّة يمثّل مشكلة بالنسبة لنظريّة ماديّة فـــى التــاريخ. فالأدوات لا نفع لها من غير المفاهيم؛ غير أننا حين نفرط فى التركيز علـــى هذا الأمر قد نرجع إلى هيغل ونجعل الأفكار القوة المحركة للتاريخ.

جملة علاقات الإنتاج هذه تشكّل بنية المجتمع الاقتصاديّة،

- تشتمل البنية الاقتصاديّة، عند ماركس، على علاقات الإنتاج من دون قوى الإنتاج، مع أنّ ما سيُدعى بعد قليل "أساس" المجتمع غالبًا ما يشتمل على الاثنين. وفى مصر، تشتمل البنية الاقتصاديّة على علاقات الملك-الكاهن- الفلاح الخاصة بتدبّر القنوات، لكنها لا تشتمل على القنوات ذاتها؛ وفى العالم القديم، تشتمل على علاقة السيد - العبد من دون أن تشتمل على الضياع، أو العبيد الذين يعملون فيها، أو أدواتهم؛ وتشتمل فى المجتمع الإقطاعى، على علاقة الإمساك بضيعة من سيدٍ إقطاعى، بناءً على وعد بالخدمة العسكرية، إنّما من دون الضيعةٍ ذاتها؛ وفى المجتمع الحديث، على علاقة البرجوازية التى تمتلك المصانع والبروليتاريا التى تعمل فيها، من دون المصانع ذاتها. ويمكن القول بشىء من الفجاجة، إنّ علاقات الإنتاج هذه هى علاقات الملكيّة الفعلية، فالسؤال هو: من يسيطر على مصادر الإنتاج فى المجتمع؟

الأساس الواقعى، الذى تنهض عليه بنيةٌ فوقيّة حقوقيّة وسياسيّة

-هذه هي استعارة" الأساس والبنية الفوقية" الشهيرة التي غالبًا ما فُسِّرَت على أنّها تنطوي على علاقةٍ سببيّةٍ حتميّة، بحيث يكون لأي أساس اقتصادي معيّن بنية فوقيّة سياسيّة وحقوقيّة واحدة وحيدة. وبذلك يكون التاريخ العالمي تعاقبًا لأساليب إنتاج، يجلب كلٌّ منها معه أشكاله الحقوقيّة والسياسية الملائمة. غير أنّ مثل هذا التفسير لا يمكن أن يكون صحيحًا؛ فالماركسيّة هي حركة نضال سياسي؛ ولا يكون النضال ممكنًا إلا إذا كان هنالك بديل يُنَاضَل من أجله.

والحال، أنّ الرابط بين الأساس والبنية الفوقيّة ليس رابطًا سببيًا بل وظيفيًا. ذلك أنّ "البنية الفوقيّة" بقوانينها وإجراءاتها السياسيّة توجد في الأساس لتحفظ الملكيّة أو علاقات الإنتاج القائمة. وليست هذه بالضرورة الطريقة التي يصف بها الحقوقيّون والساسة الأمر. فقد يقدّمون، مثل هيغل، كلَّ ضروب الأسباب المثاليّة التي يرون أنّها تقف وراء القوانين والمؤسسات القائمة. غير أنّهم ما إن تتهدّد الملكيّة وعلاقات الإنتاج، حتى يسارعوا إلى حمايتها بتغيير القوانين أو المؤسسات. فإذا ما آل سعيهم هذا الإخفاق، انهارت بنية المجتمع الاقتصادية. ومع أنَّ هذه الإمكانيّة تمارس قَدْرًا كبيرًا من الضغط الواضح، فإنّها تقصّر عن تحديد ما ستكون عليه القوانين والمؤسسات السياسيّة. فالقانون والسياسة استجابة إنسانيّة حيال اضطرارات اقتصاديّة، وليسا عاقبة ميكانيكيّة لها. والماركسيون يصفون هذه العلاقة بأنّها "ديالكتيكية".

وليس واضحًا ما إذا كان ماركس ليقرّ بأنَّ لبعض القوانين – كالقوانين ضدّ القتل– وبعض الترتيبات السياسية –كتلك التي تعصِم من قيام الحكم الفردي التعسّفي– طابعًا غير اقتصادي جزئيًا، وأنّها يُرْغب فيها لذاتها. لعلّه ما كان ليقرّ. بل إنّ شخصًا غير ماركسي قد يقرّ بأنّه ما من مطلقات حقوقيّة

وسياسيّة؛ فثمّة مراحل من التاريخ جرى التعامل فيها مع القتل بالثأر، ومراحل آل فيها الحكم بصورةٍ طبيعيّة إلى واحد من أسياد الحرب الطغاة. غير أنَّ الادعاء الشديد أنّ كلّاً ملمح من ملامح القانون والسياسة هو استجابة لضغوط اقتصاديّة يبدو طوباويًا؛ فهو ينطوى على أنّه بعد الثورة لن تكون ثمّة جريمة أو اضطهاد شخصى.

وتتوافق معه أشكالٌ محدّدة من الوعى الاجتماعى. وأسلوب إنتاج الحياة الماديّة يشترط سيرورة الحياة الاجتماعيّة، والسياسيّة، والفكريّة. ليس وعى البشر ما يحدد وجودهم [كما أشار هيغل]، **بل وجودهم الاجتماعى ما يحدّد وعيهم.**

- من الواضح أنّ علاقة الفلاح بالفرعون الإله، وأكثر منها فهم الفلاح لنفسه بالعلاقة مع الفرعون الإله، تشترطهما ضرورات الزراعة المرويّة بطرائق لا يدركها البتّة كلٌّ من الفلاح والفرعون. بل إنّه يتكوّن لديهما فهم زائف، دينى لعلاقات المجتمع الطبقية، ويخفقان فى فهم الأساس التقنى لتلك العلاقات. والشيء ذاته يصحُّ على المجتمعات القديمة [الكلاسيكيّة] والإقطاعيّة، وعلى مجتمعنا بالطبع. وهذه الرؤية – التى مفادها أنّ وعينا ذاته مشروطٌ بطرائق نجهلها بالاقتصاد عمومًا، وبموقعنا الطبقى ضمنه– هى تبصّر الماركسيّة الأعمق، والأساس الذى تقوم عليه النظريّة الماركسيّة برمّتها.

والسؤال هو، ما مدى صحّة هذه الرؤية. فالنسبويون المحدثون غالبًا ما يرون أنَّ فهمنا العالم مشروطٌ اجتماعيًا برمّته، وليس انعكاسًا لوقائع موضوعيّة. وهذا كفيل بأن يقوّض كلّ دعاوى الحقيقة، سواء لدى العلم أم لدى الملاحظة العادية. لكنَّ مثالنا يوضح أنَّ ما فهمه المصرى العادى عن

مجتمعه لم يكن زائفًا بأجمعه، فما من إشارةٍ إلى أنّه كان يحسب القنوات جبالاً، وأنّ القوت يمكن أن يأتى من غير عملٍ. وبالمقابل، فقد قدّس حيوانات عديدة، وعدّ ملكه إلهًا. ومن المغرى أن نجرى قسمةً فى وعيه بين جوانب العالم التى فهمها حقًّا، وتلك التى كان فيها سجين وعى زائف، أو إيديولوجيا. فهذه الإيديولوجيا -خاصةً فهم المصرى العادى جوانب البنية الاجتماعيّة المتعلقة بالملك والكهنة- لا تعكس الحقيقة؛ بل تعكس ضرورات المجتمع الاقتصادية الخفيّة. ولنا أن نتوقع بالطريقة ذاتها أن يكون لدى البشر القروسطيين أو المحدثين قدرًا من الوعى الزائف حيال جوانب مجتمعهم الاقتصاديّة.

ولابدّ أن نتساءل، هل ينطبق هذا على ماركس أيضًا؟ أو هل يفهم المادى التاريخى، بخلاف سواه، حقائق مجتمعه الاقتصادية الأساسية؟ والجواب هو أجل، إنّه يفهم تلك الحقائق بخلاف سواه. فماركس لم يكن نسبويًا بشأن الماديّة التاريخيّة: ورأى أنّها صحيحة. وكان ليوافق ألتوسر على تفريقه بين العلم والإيديولوجيا، وعلى اعتقاده أنّ عمله جزء من العلم. ولا حاجة بالمرء لأن يستنتج من هذا أنّ كلّ ما ليس علمًا هو إيديولوجيا؛ ولا أنَّ هنالك جزءًا من الوعى، هو العلم، ليس مشروطًا بالوجود الاجتماعى البتّة ويعوم متحرّرًا من المجتمع. غير أنّ زعمًا مفاده أنّ بنية العلم المفصّلة مشروطةً مباشرةً بالوجود الاجتماعى، وليس لها أى صدق أو قيمة مستقلّين، هو زعم يستحيل الدفاع عنه، ويقوّض الماركسيّة ذاتها.

١-٢ التغيير الاجتماعى:

يلتفت ماركس الآن إلى التغيير الاجتماعي؛ وهنا يبدأ، باعتقادى، بصياغة نظريّته العامة على نحوٍ وثيق الصلة بسيرِ حدثٍ تاريخى محدّد: هو الثورة الفرنسيّة عام ١٧٨٩.

وعند مرحلةٍ معيّنةٍ من التطور، تدخل قوى المجتمع المنتجة الماديّة فى صراعٍ مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع علاقات الملكيّة - وليست هذه سوى التعبير عن الشىء ذاته بلغةٍ حقوقيّة- التى كانت قد عملت فى إطارها حتى ذلك الحين، وتتحوّل هذه العلاقات من أشكال لتطور القوى المنتجة إلى قيود تكبّلها. عندئذٍ يبدأ عهد الثورة الاجتماعية.

تخطر لنا هنا الصناعة المانيفاكتوريّة أوّل نشأتها والتطور البرجوازى فى بداياته، وكيف أعاقهما ما مارسه **النظام القديم** الفرنسى من ترقيع إقطاعى مجنون، ذلك النظام الذى عجز حتى عن تمويل ذاته؛ وكلّ ذلك يبدو شديد الإقناع. غير أنّ بعضًا من طلائع الثورة، فى هذا المثال، كانوا يعون قيودهم أشدّ الوعى. فهل يصحّ الشىء ذاته فى غير مكان؟ حسنٌ، ثمّة الحرب الأهليّة الإنجليزيّة، التى لا شك أنّه تمكن قراءتها على هذا النحو؛ مع أنّ كثيرين كانوا يحسبون فى حينها أنّها تتصل بالدين. ولعلّه ليس مهمًا كثيرًا ما يحسب الناس أنّهم يقاتلون من أجله:

والتغيرات فى الأساس الاقتصادى تفضى عاجلاً أم آجلاً إلى تحوّل فى البنية الفوقيّة الهائلة برمتها. ولدى دراسة مثل هذا التغير من الضرورى على الدوام أن نميّز بين التحول المادى فى شروط الإنتاج الاقتصاديّة، التى يمكن تحديدها بدقّة العلم الطبيعى، والأشكال الحقوقيّة، أو السياسية، أو الدينيّة، أو الفنيّة، أو الفلسفية - وباختصار الإيديولوجية- التى يعى فيها البشر هذا الصراع ويخوضونه.

من الواضح أنّ المؤرّخ الاقتصادى يفهم، عند ماركس، ما يُخْدَع بشأنه الحقوقيون، والساسة، ورجال الدين، والفنانون، والفلاسفة. ومن اللافت أنّ الفنّ –بما فيه الأدب، كما يُفْتَرَض– يوصف صراحةً بأنّه شكل إيديولوجى يعى البشر فيه الصراعات الاقتصادية ويخوضونها. وثمّة مدرسة بأكملها من مدارس التفسير تقوم على هذا الافتراض؛ وأنا أعتقد شخصيًا أنّه النقطة الأرفع قيمةً لدى الماركسيّة فيما يتعلّق بالأدب والفنّ.

غير أنَّ هذه الدعوى تظلّ شديدة الالتباس. فهل يعتقد ماركس أنّ الفن والأدب ليس لهما أى استقلال أو شكل جوهرى يخصّهما، وأنهما مجرّد طريقة واحدة بين طرق كثيرة تموّه الصراع الطبقي؟ لطالما كانت هنالك كثرة من النقّاد الماركسيين الذين يرون هذا الرأى فى كلّ جيل. أم أنّه يعنى أنّ لهما استقلالاً نسبيًا، لكن الصراع الطبقى يدخل فيهما بعمقٍ فى هيئةٍ إيديولوجيّةٍ مموِّهة؟ تشير معظم التعليقات الشخصيّة التى أطلقها كلٌّ من ماركس وإنجلز حول الأدب إلى أنّهما كانا يريان هذا الرأى الأخير، المحدَّد أكثر؛ وكما هى العادة، فإنّ كثيرًا من اليساريين المحدثين يقفون على يسار مؤسسى الماركسية فى هذا الأمر.

غير أنّ النقطة المتعلِّقة بالتمويه الإيديولوجى لا تقتصر على الفنّ بالطبع؛ فهى عامّة تمامًا:

وكما أنّه لا يُحْكَم على فرد وفقًا لما يحسب أنّه عليه، كذلك لا يمكن الحكم على مرحلةِ تحوّلٍ كهذه وفقًا لوعيها، بل ينبغي، على العكس، أن يفسّر هذا الوعى بتناقضات الحياة الماديّة، والصراع القائم بين قوى الإنتاج الاجتماعيّة وعلاقات الإنتاج.

"قوى الإنتاج الاجتماعيّة" عبارة جديدة؛ قبل هذا، كنا قد سمعنا" قـوى الإنتاج المادية". ومن المفترض أنّ الصراع المشار إليه هـو، مـثلاً، بـين الطابع الجمعى للعمل فى المصانع والطابع الفردى لملكيّة المصانع الخاصة. وبصورة ما، فإنّه على أساس تناقضٍ مثل هذا ينبغى على المرء أن يفـسّر سياسات القرن التاسع عشر وكذلك، انتبهوا، الحركة **الرومانسيّة** فى الأدب.

ومن المثير أن نتساءل ما المدى الذى يبلغه هذا المبدأ. هل ينطبق على تفسير المراحل الثوريّة وحدها؟ والحال، أنَّ لدى المـؤرّخين البرجـوازيين المحدثين قدرة مماثلة على القيام بمهمة تفسير معظم التطـورات التاريخيّـة بمصطلحات اقتصاديّة. وإذا ما كان هذا هو كلّ ما ينطوى عليـه التـصوّر المادى للتاريخ، فذلك يعنى أنَّ هذا الأخير باتت له الغلبة فى بعـض – وإن يكن ليس فى كلِّ– الأنحاء البرجوازيّة؛ وأنَّ المثاليّة الهيغليّة قد دُحِرَت فلـم يبق لها أثر؛ إذ يصعب الحفاظ على كلٍّ ذاك القدر من المثاليّة الذى ينطـوى عليه المبدأ الذى مفاده أنَّ علينا حين نكتب تاريخ العلـم، مـثلاً، أن نهـتم بالحجاجات العلميّة فيه، وكذلك بالمحددات الاقتصاديّة المفترضة التى تحـدد التطور العلمى.

ما يميّز كتابة التاريخ الماركسية عن النوع البرجوازى هـو تـشديد خاص على الثورات، ويقينٌ بنيوى بشأن مسارها:

لا يُقْضَى قطّ على أى نظام اجتماعى قبل أن تكـون جميـع القـوى المنتجة التى يلائمها قد تطوّرت، ولا تحلّ علاقات إنتاج جديدة أرقى محـلّ العلاقات القديمة قبل أن تكون شروط وجودها الماديّة قد نضجت فى إطـار المجتمع القديم. وهذا ما يحتّم أنَّ البشريّة لا تلقى على عاتقها سوى تلـك المهام التى تقدر على حلّها، لأنَّ الفحص الـدقيق يبـيّن علـى الـدوام أنَّ

المشكلة ذاتها لا تنشأ إلا حين تكون شروط حلّها الماديّة قد وجِدَت أو أخذت في التشكّل على الأقل.

لقد كان لدى ماركس بعض الحجج يدافع بها عن وجهة النظر هــذه، فيما يخصّ الثورة البروليتاريّة التي كان يأملها على الأقلّ؛ وهي دعوى يمكن الدفاع عنها، لكنها تبدو أشبه ببند في عقيدة ثوريّة منها بقــانون تــاريخي. واعتقادي أنّ ماركس قد تنفّس الصعداء بعد إخفاق ثــورات العــام ١٨٤٨، ورتّب أموره على أساس عمل شاقّ وطويل. وحين تصعد "البشريّة" المنصّة، وتبدأ بـــ"إلقاء المهام على عاتقها"، لا شكّ أننا نكون ثانيةً إزاء مثاليّةٍ هيغليّةٍ، ولو في استعارةٍ وحسب.

ومن المؤكّد أننا نعود إلى منطقة هيغليّة مع ذلك المخطط الكبير الذي يرسم للتاريخ بعد ذلك مباشرةً، والذي يمثل خلاصةً لما فُصِّلَ مزيــدًا مــن التفصيل في *البيان الشيوعي* (وقبل ذلك، في *الإيديولوجيّة الألمانيّة*). بل إنّ مجرّد تحسّس مثل هذا التخطيط الكبير هو هيغليّ؛ وكذلك أيضًا هو التنبّــؤ بنهاية للصراع المتأصّل، وبحلٍّ للتناحر الأخير، وإن كان ماركس يتكلّم على "شروط ماديّة" لمثل هذا الحلّ.

يمكن اعتبار أساليب الإنتاج، الآســيوي والإقطــاعي، والبرجــوازي الحديث، في صورتها المجملة العريضة، عهودًا تسِمُ التقــدّم فــي تطــوّر المجتمع الاقتصادي. وأسلوب الإنتاج البرجوازي هو آخر شكل تناحري بين أشكال عمليّة الإنتاج الاجتماعيّة - تناحري لا بمعنى التناحر الفردي، بــل بمعنى التناحر الذي ينبعث من الشروط الاجتماعيّة لوجود الأفراد - غير أنّ القوى المنتجة المتطوّرة ضمن المجتمع البرجوازي تخلق أيــضًا الــشروط

المادّيّة لحلّ هذا التناحر، ولهذا يُخْتَتَم ما قبل تاريخ المجتمع البشرى بهذه التشكيلة الاجتماعيّة.

هذا كثير بالفعل – نبوءة بنهاية الزمان– لكن ماركس يحتاج إلى حجج يقدّمها أيضًا. ولديه فى الواقع مثل هذه الحجج، مع أنّه لا يردّدها هنا. وبعضها مألوف من *البيان الشيوعى*. ولكن دعونا، أولاً، ننظر فى المسائل الواضحة التى تطرحها النبوءة. لماذا ينبغى أن يكون المجتمع البرجوازى المجتمع التناحرى الأخير؟ لماذا لا ينبغى أن يكون ثمّة تعاقب طويل لمجتمعات تناحريّة مثله؟ وبعبارةٍ أخرى لماذا ينبغى أن ينتهى أصلاً؟

يحسب ماركس أنّ المجتمع البرجوازى سينتهى لأنّه يحسب أنّه اكتشف فيه ذلك النوع ذاته من التناقض الذى يصفه أعلاه. فعلاقات الإنتاج – الرأسماليّة– تعمل الآن كقيود تكبّل قوى الإنتاج؛ ولذلك سوف تتفجّر، ويتغيّر كلُّ شىء. وثمّة على نحو خاصّ ميول معيّنة متأصّلة فى الرأسماليّة: حيث يميل عدد الرأسماليين إلى التناقص باطّراد (رقاب قليلةٌ هى التى تبقى لِتُحَزّ)، فى حين يُلقى بالمزيد والمزيد من البشر فى طبقة الذين لا يملكون، ممّا يعزّز الثورة.

هذه الطبقة الأخيرة البروليتاريا، تقع فى أسفل الهرم الاجتماعى تمامًا. أمّا الثورة الفرنسيّة والحرب الأهليّة الإنجليزيّة فقد أدارتها طبقات لا يزال لديها ما تخسرهُ، إذ كان ثمّة طبقات أدنى منها تريد أن تتحرر. أمّا البروليتاريا فليس ثمّة من هم أدنى منها؛ ولذلك فإنّها حين تحرّر نفسها، لا بدّ أن تحرر الجميع: فلا يبقى أى تناحر جوهرى، كأساس لحربٍ طبقيّة فى المستقبل.

غير أنّ العمل القذر برمّته (على حدّ تعبير ماركس) لا بدّ أن يبدأ من جديد، إذا ما كان هناك، كما من قبل، نقصٌ فـي السلع، وصـراع علـى الموارد، لكنّ الرأسماليّة كانت لها فضيلة، والبرجوازيّة كانـت لهـا مـأثرة عظيمة. فقد زادتا قوى الإنتاج على نحوٍ يفوق أى أسلوب آخر من أساليب الإنتاج التى سبق للعالم أن شهدها، فلا حاجة لأن يكون نقص بعـد الآن، أو تنافس على وسائل الحياة. وبهذا المعنى تكون الرأسماليّة قد وفّرت الوسـائل اللازمة لإزاحتها.

والحال، إنَّ حجاجات ماركس التاريخيّة، فى ***البيان الشيوعى*** وفـى غير مكان، مقنعةٌ على نحوٍ لافت من نواحٍ كثيرة؛ لكنّ التاريخ أبى أن يقتنع. وما اتّضح على المدى الطويل هو أنّ الأزمات الرأسماليّة، التى قـام كثيـر منها، لا تشبه بأى حال أزمة **النظام القديم** الفرنسى. ومن الواضـح الآن – مع أنّه لم يكن واضحًا حتى فى فترة متأخرة كثلاثينيات القرن العشرين– أنّه مهما كان خطأ الرأسماليّة، فإنّه لا يكمن فى تكبيلها الإنتـاج؛ ومهمـا كـان صواب الاشتراكيّة، فإنّه لا يكمن فى تيسيرها الإنتاج. وغلطة ماركس هنـا كانت الخطأ الجوهرى الأكبر فى النظريّة الاشـتراكيّة؛ ولعـل الاشـتراكيّة العالميّة قد قضت بسببه.

أمّا على المدى القصير، فقد أخفقـت ثـورات العـام ١٨٤٨؛ وراح ماركس يتهيّأ، فى فقر منفاه، لكى يكتشف الأسباب، وتمثّلت ثمـرة جهـوده، على مدى سنين طويلة، بكتاب ***رأس المـال***. وأى تعليق مفيد على هذا الأمر يتطلّب قسمًا آخر على الأقلّ، وربما كتابًا آخر: ولذلك سأقتصر هنـا علـى بعض التعليقات الأوّليّة أتناول بها أساس الاقتصاد الماركسى، ونظريّة القيمة القائمة على العمل؛ وعلى إثارة نقطة تمّ تجاهلها بصورةٍ رديئةٍ؛ هى أنّ ***رأس المال*** رائعة أدبيّة عظيمة، ويُفْصِح عن أسطورةٍ بطوليّةٍ نافذة.

وفى السنوات التى تلت وفاة ماركس، كان أن استُخلِصَت نظريّةٌ فى العلاقة بين الاقتصاد وبقيّة المجتمع من مقاطع مثل المقطع السابق، وأُعطِيَتْ شكلاً منهجيًا، بل شكل رسمٍ بيانى. ومفاد هذه النظريّة أنّ لأى مجتمع أساسًا اقتصاديًّا - مكوّنًا من قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج - وبنية فوقيّة سياسيّة وثقافيّة (أو إيديولوجيّة)، لِيُقَال عندئذٍ إنَّ طبيعة البنية الفوقيّة السياسيّة والثقافيّة **يحدّدها** الأساس الاقتصادى. وكثيرًا ما قُدِّمَ هذا النموذج الحتمى على أنّه النموذج الماركسى فيما يتعلّق بالثقافة.

بيد أنّ مدى القوّة التى يمكن أن تبلغها هذه الحتميّة، دون أن ندخل فى مشكلاتها المنطقيّة التى ناقشناها في الفصل السابق، هو محلّ جدال. فإذا ما كان مدىً كاملاً - أى إذا كان كلُّ تفصيلٍ فى المؤسسات السياسيّة والأشكال الثقافيّة يحدّده الأساس الاقتصادى- فلا بدّ أن يضيّق بشدّة حدود حريّة الإرادة لدى كلٍّ من السياسيين والفنانين؛ بل إنّه سيبدو بلا معنى أن ينخرط المرء فى السياسة أو الفنّ على حدٍّ سواء، لأنّ جهوده لا يمكن أن يكون لها أى تأثير مهما يكن. وحده التجديد الاقتصادى يمكن أن يغيّر شيئًا بالفعل. ويكاد هذا أن يكون متنافرًا مع النشاط السياسى الماركسى كما مع أى نوع آخر من النشاط السياسى، على الرغم من إمكانية اتّخاذه، كما أفترض، أساسًا لوجهة نظر مفادها العمل عبر النقابات ومنظمات المصانع وحدها.

وإذا ما مضى المرء خطوة أبعد ورأى أنَّ علاقات الإنتاج تتحدّد بدورها، ضمن الاقتصاد، بالحالة الراهنة لقوى الإنتاج - أى أنّ طبيعة النظام الطبقى تتحدّد بما إذا كان أسلوب الإنتاج المسيطر زراعيًّا أم صناعيًّا، وبنوع الزراعة، ونوع الصناعة- فإنّه يصل إلى حتميّةٍ تكنولوجيّة. وبالنسبة للحتمى التكنولوجى، ليس ثمّة معنى للانخراط فى صدام طبقى. والطريقة الوحيدة لتغيير المجتمع هى

فى تحطيم الآلات التى يستخدمها، أو اختراع أخرى جديدة، ولا يسعنى أن أرى كيف يمكن لحتمى تقنى أن يكون ماركسيًا بأى حال.

وقد يُرَى، فى الطرف الآخر من الطيف، أنَّ النشاطات السياسيّة، والأشكال الحقوقيّة، والنتاجات الثقافيّة عمومًا تبدى درجة رفيعةً من الاستقلال؛ فلا تتحدّد بالاقتصاد إلا بطرائق غير مباشرة إلى أبعد حدٍّ، وفى المآل التاريخى النهائى. فالثقافة تتحدّد بالاقتصاد فى نهاية المطاف، لأنّ البشر لا يستطيعون أن ينتجوا نتاجات ثقافيّة إن لم يقوتوا أنفسهم ويبقوا على قيد الحياة. وسوى ذلك، فإنّ الثقافة مستقلّة إلى أبعد حدّ؛ بل يمكن للنشاطات الثقافيّة والسياسيّة أن تؤثر عمليًا على الاقتصاد. فالدعاية يمكن أن تغيّر طريقة تفكيرنا فى الاقتصاد؛ وتغيير حكومة يمكن أن يؤثّر بالفعل على الاقتصاد ذاته.

هذه نظرة تقوم على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع ويمكن لأى شخص غير ماركسى أن يتمسّك بها بسهولة؛ لكن هناك مفكّرين ماركسيين عظماء اعتقدوا بشىء يشبه هذه النظرة. وكان إنجلز فى عداد هؤلاء، إذا ما حكمنا من خلال بعض الرسائل التى كتبها فى أواخر حياته(٣). ومشكلة هذا الموقف هى أنّه يطيح كما يبدو بالتبصّر الماركسى الأساسى. فإذا ما كانت الثقافة -أى الأفكار- قادرة أن تؤثّر على الاقتصاد، فلا شكّ أننا نكاد نكون قد عدنا إلى هيغل من جديد، ولم نعد ماديين تاريخيين؟ وفهم إنجلز الشائع أو حسّه المشترك العتى، مهما زوّق ببلاغة الماديّة الديالكتيكيّة، لا يحلّ المشكلة الفلسفيّة.

---

(٣) إنجلز، رسائل إلى كونراد شميت ١٨٩٠، وجوزيف بلوخ١٨٩٠، وفرانز مهرنغ ١٨٩٣. انظر: Feuer (ed.) 1959.

٢- رأس المال: نظريّة القيمة فى الاقتصاد:

عنوان كتاب العام ١٨٥٩، الذى اقتبست من تقديمه، هو ***مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى.*** والعنوان الفرعى لعمل ماركس الرئيس، ***رأس المال*** -بأجزائه جميعًا- هو ***نقد الاقتصاد السياسى.*** ولقد أمضى ماركس معظم حياته العملية فى تطوير نقدٍ للاقتصاد السياسى الأنجلو-إسكتلندى. والاقتصاد السياسى باب كانَ من أئمته كلٌّ من آدم سميث وديفيد ريكاردو؛ ويمكن النظر إلى أى منهما على أنّه مرحلة مهمة من مراحل تطوّر علم الاقتصاد، أو على أنّه دفاع إيديولوجى باكر عن الرأسماليّة. وثمّة شىء هيغلى يسارى لافت فى مشروع ماركس الرامى إلى مهاجمة الرأسماليّة كنظام عبر مهاجمة مسوّغيها النظريين؛ وتقديم ما لا يعدو كونه تناقضات فى النظريّة الاقتصادية الكلاسيكيّة على أنّه تناقضات الرأسماليّة.

نُشر المجلد الأوّل من ***رأس المال*** فى العام ١٨٦٧ وفى ذلك الوقت، كان الاقتصاد السياسى الكلاسيكى قد قضى نحبه عمليًا: فقد قتلته تناقضاته، لكنّه ترك الرأسماليّة سليمة لم تُصَب بسوء. وكان علمُ اقتصادٍ جديد يتطوّر دون أن يترك كثير من حجاجات ماركس أى أثر عليه. ولا شكّ أنّ على الشارح الحديث أن يحكم على عمل ماركس العلمى باعتباره مساهمة فى الاقتصاد؛ غير أنّه بمعنى ما ليس كذلك. فاقتصاد ماركس واقتصاد مارشال(٤) ينتميان إلى فرعين معرفيين مختلفين: فما يتكلم عليه أحدهما بعيد عمّا يتكلّم عليه الآخر. ولذلك لطالما كان بمقدور الشيوعيين أن يفترضوا أنّ ماركس قد أبطَلَ افتراضات الاقتصاد البرجوازى؛ ولطالما كان بمقدور

(4)Alfred Marshal 1890, *Principles of Economics.*
ولعلّ هذا النصّ أن يكون أفضل نصّ يمكن للمرء أن يتعلّم منه الاقتصاد الكلاسيكى؛ وقد ظلّ سنوات كثيرة نصًّا دراسيًا أساسيًا.

الاقتصاديين البرجوازيين أن يدحضوا ماركس فى هامش من الهوامش[٥]. أمّا الاهتمام الجدى فكاد أن يكون مستحيلاً.

والسّمة الأساسيّة والخاصّة فى اقتصاد ماركس هى أنّه يحاول أن يفسّر الاستغلال الرأسمالى للعمل - الذى يبدو فى الظاهر، مفهومًا أخلاقيًا وسياسيًا- بمصطلحات علميّة صارمة، دون اتكاء على أى معيار أخلاقى خارجى. ولهذا الغرض، يتبنّى ماركس نظريّة ريكاردو أنَّ مصدر القيمة الاقتصادية الوحيد هو العمل. فرأس المال ليس مصدرًا للقيمة مستقلاً بحدّ ذاته، ولذلك لا بدّ أن يكون مُسْتَمَدًّا من انتزاع القيمة الزائدة من العامل. فقد يُدفَع للعامل تبعًا لقيمته الخاصة (التي هى بحسب التعبير الاقتصادى ثمن إنتاجه؛ أى ثمن إعالته وأسرته). لكنّه ينتج قيمةً أعظم من ذلك؛ والرأسمالى يضع الفرق فى جيبه. ولهذه النظريّة أهميّة كبيرة، إذ يقوم عليها قدر كبير من دعوى الماركسية أنّها تقدّم اشتراكيّةً علميّة صارمة. غير أنّ فى هذه النظريّة نقاط ضعف تشلّها.

٢-١ نظريّة القيمة القائمة على العمل:

ربما كان الأساس الأصلى لنظرية القيمة القائمة على العمل، بالنسبة لماركس، أساسًا فلسفيًا مستمدًّا من هيغل: هو ما نجده فى كتاباته الباكرة - مثل ***مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصاديّة والفلسفيّة***- من تصوّر العمل على أنّه التعبير عن كينونة الإنسان كنوع. ويُنْظَر هنا إلى العمل الإنسانى عمومًا على أنّه إبداع إنسانى عام؛ فهو ما يجعل البشرى إنسانًا. وفى ظلّ الرأسماليّة، حين يكون البشر عمالاً مأجورين، ويصنعون أشياء ليس لهم فيها أيّة مصلحة محدّدة، للرأسمالى الذى يدفع أجورهم كى يبيع تلك الأشياء لأناس لا

---

(٥) فى الطبعة الثامنة من كتاب مارشال، عام ١٩٢٠، كُرِّسَت صفحة واحدة من أصل ٧٠٠ صفحة لدحض ماركس.

يعرفونهم، فإنّ كينونة الإنسان كنوع، أو ماهيته، تغدو مغتربةً عنــه. ولأنَّ الرأسمالى يتحصّل على رأسماله بتراكم فضل القيمة المستمدّ من عمل هؤلاء العمال، فإنّ رأس المال هو ذلك المخلوق الوحشى الذى يخلقه العمّال فيقـف فى مواجهتهم؛ لقد صنعوه، لكنّه بات يسيطر عليهم. ومع أنَّ ماركس كان فى هذه الفترة قد تخلّى عن قدر كبير من اللغة والمصطلحات الهيغليّـة؛ إلا أنّ التبصّر الأساسى يبقى هيغليًا. وطبيعى ألا يرغب ماركس فى التخلّى عن هذه النظرة إلى العمل ليستبدل بها وجهة نظر علمٍ اقتصادى لاحق لا يعتبر العمل أكثر من ثمن الإنتاج الذى من الأفضل، ومن مصلحة الجميع بما فــى ذلـك العامل، أن يُختزَل إلى حدٍّ أدنى.

ويرى ماركس الناضج أنّ الرأسماليّة تتميّز من أساليب الإنتاج السابقة فى أنّ البضائع والخدمات تأخذ شكلَ سِلَعٍ يمكن أن تُباع وتُشترَى. وأنّه لدى النظر إلى القيمة الاقتصادية ينبغى أن نميّز بين ما للسلع من **قيمة استعمالية** وما لها من **قيمة تبادليّة**؛ فهذه الأخيرة هى التى يبدو أنّ مــاركس يعتبرهـا القيمة الاقتصادية بالمعنى الدقيق، وما يحدّد هذه القيمة التبادليّة هــو العمـل الإنسانى المتجمّد الذى تشتمل عليه البضائع. وهذه القيمة إمّا أن توضَع فــى البضائع بعمل أولئك الذين يصنعونها، أو تُنْقَل إليها من عمل إنسانى متجمّـد تشتمل عليه البضائع الرأسماليّة المستخدمة فى صنعها (كالآلات، إلخ). وهذه البضائع الرأسماليّة بدورها تستمدّ قيمتها من عمل إنسانى سابق؛ حيث يمكن للمرء أن يرجع إلى الوراء كثيرًا، غير أنَّ كلَّ قيمة إنّما تأتى مــن العمـل الإنسانى فى النهاية.

وهذه القيمة لا تتطابق مع سعر البضائع: وتحديد العلاقة الدقيقة بــين القيم والأسعار مشكلة علميّة. لكن من المؤكَّد أنَّ القيم هى الأساس الذى تقوم عليه الأسعار النسبيّة؛ والقيم هى ما يهمّ علميًا، وهى ما يناقشه ماركس فــى

المجلّد الأول من *رأس المال*. والانتقال من مفهوم القيم الأساسى العلمى إلى السمات الملحوظة التى تتسم بها الأسعار النسبيّة، يُعرَف فى الأدبيات الاقتصادية باسم "مشكلة التحوّل"؛ وقد اعتقد ماركس أنّه قد حلّ هذه المشكلة. ونجد عرضًا لحلّه هذا فى المجلّد الثالث من *رأس المال*: لكنَّ معظم الاقتصاديين يحسبون أنه حلٌّ لا ينفع.

وثمّة اعتراض واضح على وجهة النظر التى مفادها أنَّ قيمة سلعة (أى قيمة ذلك الشيء الذى يُصنَع كى يُبَاع) يحددها مقدار العمل المُجَسَّد فيها. ذلك أنَّ سلعة صنعها عامل غير كفء، واستغرق فى صناعتها ضعف الوقت الذى يستغرقه عامل كفء، ستكون قيمتها، فى هذه الحالة، ضعف قيمة السلعة التى ينتجها العامل الكفء. لكن ماركس يسارع إلى رفض هذا الاعتراض والسخرية منه، حيث من الواضح أنّ ما يمنح القيمة ليس زمن العمل الفعلى؛ بل زمن العمل الضرورى اجتماعيًا. فإذا ما اختُصِرَ ذلك الزمن إلى النصف (باختراع آلة جديدة، مثلاً) فسوف تُختَصَر إلى النصف قيمة كل سلعة بصورة آليّة، بما فيها تلك المصنوعة بالطرائق القديمة.

ومشكلة هذا التصويب أنّه يكشف أنَّ الدفاع الأساسى عن نظريّة القيمة القائمة على العمل دفاعٌ حدسى. فالعمل الفعلى يمكن، بمعنى ميتافيزيقى، أن يسبغ قيمة فعليّة على كلّ ما يشكّله. وحين يغيّر بيكاسو شكل قطعة حديد قديمة، فإننا لن نقوّمها إلا على أساس عمله عليها (دون كبير اهتمام بمقدار الزمن الذى استغرقه). كما يمكن أن نجد، فى مجتمع تقليدى، سعرًا معتادًا لشُغْل ما وزمنَ عملٍ معتادًا لإنجازه. أمّا فى مجتمعٍ من مجتمعات السوق فَالعملُ الضرورى اجتماعيًا هو تجريد رياضى. ولا يمكن أن نرى كيف يمكن أن يضفى قيمةً على أى شيء سوى بالحدس. فليس من السهل،

باستخدام أدوات ماركس، أن نحدد بدقّة كميّة العمل الضرورى اجتماعيًا فى أيّة حالة من الحالات.

والمحرج أكثر هو أنّه يمكن تحديد هذه الكميّة بسهولة بالغة، باستخدام أدوات الاقتصاد البرجوازى التى طوّرت أيام ماركس، ورفضها هو ومعظم الماركسيين باعتبارها تقع فى باب التبرير والتسويغ، وهذه الأدوات تـدعى التحليل "الحدّى".

خُذوا سوقًا فيه كثير من البشر القادرين على إنتاج سلعة معيّنة؛ لكـن بعضهم، بسبب الفروق فى المهارة والمعدات، يستطيعون أن يقومـوا بـذلك بعمل أقلّ من الآخرين. فإذا ما كان سعر السلعة مرتفعًا، حتـى المنتجـون الأبطأ والأكثر كلفة سوف يكون بمقدورهم أن يصنعوها بشىء مـن الـربح قليل؛ فى حين سيجنى الأكفياء ربحًا كبيرًا. ولذلك فإنّ كلّ زيادة فى الـسعر سوف تجلب منتجين جددًا إلى السوق.

غير أنَّ ما صُنِعَ ينبغى أن يُبَاع؛ خُذوا سوقًا فيه كثير من المـشترين المحتملين ذوى الدخول المتباينة كثيرًا. إذا كان سعر السلعة منخفضًا، فسوف يتمكّن حتى أفقرهم من شراء بعضٍ منها؛ فى حين سيتمكّن الأغنى من شراء قدرٍ كبير، وكلُّ هبوط فى السعر سوف يزيد مقدار السلع التى يمكن بيعها.

فى هذا الحالة سوف يكون هنالك سعر واحد، وواحد فقط، يمكـن أن يُبَاع به كلُّ ما صُنِع. وهذا السعر هو السعر الذى يكون:

(أ) مرتفعًا بما يكفى لأن يغطى تكاليف آخر وحدة صـنعها، بـأعلى كلفة، المنتج الأقلّ كفاءة (فلو لم يُغَطِّ السعر تلك التكاليف لكان توقّـف عـن صنعها)؛

(ب) منخفضًا بما يكفى لأن يكون قد تمكّن من شرائها أفقر الشارين (ولو لم يكن السعر منخفضًا على ذلك النحو لما اشتراها).

يمكن أن نطلق على هذا اسم السعر الثابت بتفاعل العرض والطلب. ولاحظوا أن هذا السعر ثابت دون استخدامٍ مباشرٍ لنظرية القيمة القائمة على العمل.

ويمكن، إذا رغبنا، أن ندعو العمل الذى ينفقه المنتج الأخير، الأقل كفاءة بالعمل الضرورى اجتماعيًا لتلك السلعة. وأن نحسب، على أساس ذلك، سعر السلعة، لكنّ ذلك سيكون من باب التزيّد الذى لا ضرورة له؛ فنحن نستمدّ كلفة العمل من السعر فى المقام الأول. وفى مثل هذه المقاربة، تكون "مشكلة التحويل" مشكلة غير ضروريّة على الإطلاق؛ ونظريّة القيمة القائمة على العمل زائدة عن الحاجة تمامًا.

٢-٢ العمل، قوة العمل، ونظرية القيمة الزائدة:

ليست نظريّة القيمة القائمة على العمل نظرية ماركس الخاصة؛ فقد أخذها من ريكاردو. وتمثّلَ تجديدُ ماركس فى استخدام تلك النظرية لتبيان أنّ الرأسماليين، الذين يبدو أنّهم يشترون عمل عمالهم بقيمته المستحقّة فى السوق (وإلا لماذا يواصل العمال بيع هذا العمل؟)، يجنون من ذلك العمل أكثر مما يجنيه العمال بكثير.

والجواب الواضح على هذا هو بالطبع أنّ الرأسمالى يجلب شيئًا خاصًّا به إلى هذا الوضع، أعنى رأس ماله؛ ورأس المال (خاصةً فى شكل آلات) يجعل العمل منتجًا أكثر. غير أنّه، تبعًا لنظريّة القيمة القائمة على العمل،

وحده العمل ينتج القيمة؛ وهذا ينطبق على قيمة الآلات بقدر ما ينطبق على أى شيء آخر. فالعمل ينبغى أن يكون قد أعطى القيمة للآلات التى تهبها من ثمّ إلى السلع. فأين فى كامل هذه الدارة يمكن للرأسمالى أن ينتزع العمل الزائد الذى يكوّن رأسماله؟

جواب ماركس هو أنّ الرأسمالى يشترى من العامل ليس عمله، مُقوَّمًا من حيث ما يمكن لهذا العمل أن ينتجه، بل قوّة عمله، مقوَّمةً من حيث ما تكلّفه تلك القوّة كى تنتج؛ أى من حيث الطعام، والشراب، والمأوى، إلخ مما يحتاجه العامل كى ينمّى قواه ويحفظها. وقوة العمل لها قيمة، مثل أيّة سلعة أخرى؛ وهذه القيمة، بحسب نظريّة القيمة القائمة على العمل، هى العمل الضرورى لإنتاج قوة العمل المعنيّة. وما يشتريه الرأسمالى هو أسبوع من قوة عمل أحدهم، وهو يدفع لقاءها قيمتها الحقيقيّة؛ البضائع الضروريّة لإنتاجها (أى للحفاظ على العامل وأسرته لأسبوع). لكن إنفاق قوة العمل لأسبوع يُنتج عمل أسبوع ويجسّد ذلك كقيمة فى السلع التى أنتجها العامل. وقيمة هذه السلع يمكن أن تكفى لإعالة عاملين لأسبوع. والرأسمالى يضع الفرق فى جيبه. وهذا ما يدعوه ماركس بالعمل الزائد.

وسوف نرى أنّ السمة الرئيسية فى هذه النظريّة تتمثّل فى أنّها لا تطلق أيّة تنبؤات كميّة على الإطلاق. فمقدار العمل الزائد الفعلى سوف يتوقف كليًا على التفاوض بين الرأسمالى والعامل على مسائل مثل طول أسبوع العمل. وحصيلة تلك المفاوضات سوف تتوقف كلّيًا على قوّة الطرفين الصناعية. فإذا ما واجه كثير من العمّال، فى صناعة غير منظّمة نقابيًا، قلّةً من الرأسماليين المنظّمين جيدًا، فسوف تكون النتيجةً سيئة بالنسبة للعمال. ولعلهم يقبلون أجورًا تبقيهم على حدود المجاعة إذا ما كان البديل هو المجاعة ذاتها. ومن جهة أخرى، إذا ما واجهت قوّة عاملة، منضوية فى

نقابات قويّة، ورفيعة المهارة قلّةً من الرأسماليين المتنافسين بشدّة، كما كان يحدث حتى عهد قريب فى صناعة الصحافة، فإنّهم قد يجبرون رأسماليين أفراد على أن يتخلوا عن رأسمالهم بأكمله، مقابل ميزة أن يديروا أعمالهم الخاصّة بضعَ سنين، إلى أن لا يبقى لديهم أى رأسمال ويضطروا لأن يبيعوا. وفى هذه الحالة يكون "العمل الزائد" كميّة سلبيّة.

غير أنّه يمكن القيام بتنبؤات كميّة على هذا الصعيد أيضًا باستخدام طبعةٍ من التحليل الحدّى الذى سبقت الإشارة إليه. وكل ما نحتاجه هو أن نعتبرَ العمل –وليس، **ليس** قوة العمل– سلعةً يحدد سعرها السوق. وهذا السعر هو السعر الذى يكون الرأسمالى الأخير مهيّئًا لأن يدفعه وتكون النقابة (أو العامل الأخير) مهيّئة لقبوله، لقاء آخر وحدة عمل يُتَّفَق عليها. (سعرٌ أعلى كان كفيلاً بأن يجتذب مزيدًا من العمل، إنّما من دون أن يتوفّر رأسمالى لشرائه؛ وسعرٌ أدنى كان كفيلاً بأن يجتذب مزيدًا من الرأسماليين، إنّما من دون أن يتوفّر عامل للعمل لقاءه).

وبالطّبع، فإنّ ثمّة علاقات ماديّة واقعيّة، اقتصاديّة، وسياسية، وحتى عسكريّة تلوح وراء هذا التفاوض التجارى الخالص. فتجويع العمال، وتفليس الصحف، والحكومات العدائيّة، وأطواق الشرطة، وحتى البنادق، كلٌ ذلك قد يلعب دورًا. غير أننا نرى أنّ التمييز بين العمل وقوّة العمل لا يلعب أى دور على الإطلاق فى هذا التوازن، كيفما تمّ الوصول إليه.

٢-٣ الماركسيّة وميتافيزيقا القيمة:

غالبًا ما يوصف المفهوم، أو التمييز، الذى يكون أساسيًا بالنسبة لمنظومةٍ فلسفيّةٍ لكنّه يفتقر تمامًا إلى أى مضمون تجريبى، بأنّه مفهوم، أو

تمييز، ميتافيزيقى. ويبدو أنَّ مفهوم القيمة الماركسى الذى يرى إلى القيمة بوصفها عملاً مجسّدًا، وكذلك التمييز بين العمل وقوّة العمل، وربما مفهوم القيمة الزائدة أيضًا، تلعب جميعًا مثل هذا الدور الميتافيزيقى ضمن الماركسية.

للوهلة الأولى، يبدو التمييز بين العمل وقوة العمل ذا معنى تجريبى واضح. حيث يمكن للمرء أن يتخيّل رأسماليًا يشترى عمل نصف ساعة من رجل –محدّدًا بدقّة ما الذى سيفعله بنصف الساعة ذاك– ونصف ساعة قوة عمل من رجل آخر – تاركًا إلى وقتٍ لاحق تحديد ما ينبغى أن يفعله هذا الرجل– لكن هذا التمييز ليس التمييز الذى يحتاجه ماركس؛ إذ ليس له أيّة تطبيقات تجريبية فيما يتعلّق بالأسعار أو العمل الزائد.

التمييز الذى يحتاجه ماركس هو بين نصف ساعة من العمل، والعمل اللازم لإنتاج تلك النصف ساعة من العمل (أى العمل اللازم لإعالة العامل وأسرته لنصف ساعة). ولا حاجة لهذا التمييز إلا لتوفير أساسٍ لفكرة العمل الزائد؛ التى يُحتَاج إليها بدورها كى توفّر أساسًا علميًا دقيقًا فى الظاهر لفكرة الاستغلال السياسية فى الأساس.

غير أنّه لا يفعل سوى إضفاء شكل علمى على حَدْسٍ خام بأنَّ العمال ينبغى أن ينالوا نتاج عملهم بأكمله؛ وأنَّ كل ما يذهب إلى الرأسمالى إنما هو مسروق. وهو لا يوفّر أيّة طريقة لحساب الأسعار، أو الأرباح أو المتغيرات الاقتصاديّة الكميّة الأخرى.

لا يعنى هذا أن ننكر أنَّ ماركس قد ناقش باستفاضة مسائل اقتصاديّة تقنية مثل هذه. فمجلدات *رأس المال* الأربعة تعج بهذا النقاش[٦]. إلا أنَّ الأجزاء الكميّة من النقاش ليس لها كبير علاقة بميتافيزيقا القيمة التى تشكّل أساسًا. وكما رأينا فى المثال أعلاه، فإننا لا نجد سعر سلعة محدَّدًا بالعمل الضرورى اجتماعيًا لإنتاجها كائنا ما كان هذا العمل؛ بل نجد كميّة العمل الضرورى اجتماعيًا محدَّدةً باحتسابها من السعر؛ والسعر محدّدًا على الحدّ بين العرض والطلب.

ولا يعنى هذا أيضًا أن ننكر أننا بحاجةٍ إلى مزيد من المفاهيم الأساسيّة قياسًا بتلك المستخدمة فى التحليل الحدّى إذا ما أردنا أن نفسّر الظواهر الاقتصاديّة لا أن نكتفى بوصفها وحسب. غير أنَّ مفهومًا مثل النَّفْع (الذى غالبًا ما يوصف بأنّه ميتافيزيقى على سبيل السخرية) هو مفهوم مُرْضٍ أكثر بكثير من مفهوم القيمة الماركسى بهذا الصدد. والنفع هو تجريد من القيمة الاستعماليّة؛ وهو يتأتى كلما نلنا لذّة أو أشبعنا ما لدينا من حاجات. وحين نفعل شىء لا نريد أن نفعله، فإنّه يقدّم نفعًا **سلبيًا**؛ وهكذا يكون لمعظم العمل نفعٌ سلبى، مع أنَّ لمردوداته نفع إيجابى. ونحن نتبادل الأشياء، أو نبادل بالعمل أشياء، لكى نعظّم النّفع. ومثل هذه النظريّة توفّر تفسيرًا للظواهر الاقتصاديّة، بما فيها تلك المعنيّة بالعمل، أفضل بكثير من ذاك الذى توفره نظريّة القيمة القائمة على العمل.

وليست المفاهيم النظريّة بالحياديّة سياسيًا. فمن المحتوم بالنسبة لاقتصاد متركّز على مفهوم النفع النظرى أن يتماشى مع سياسةٍ متركّزة على المستهلك. أمّا العمل، والعمال، فيغدون وسائل لغاية نافعة؛ وهذا غير مقبول

---

(٦) يمكن أن ننظر إلى *رأس المال* على أنّه عرضٌ متواصل فى خمسة مجلّدات تبدأ مع ***مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى*** (١٨٥٩) بوصفه الأوّل، والمجلّد الأول من *رأس المال* (١٨٦٧) بوصفه الثانى، ثمّ تأتى الأعمال المنشورة بعد وفاة ماركس، المجلّدان الثانى والثالث من *رأس المال* (اللذان حررهما إنجلز) و*نظريات القيمة الزائدة* (الذى حرره كاوتسكى).

عند الماركسيين، على المستوى العميق، لأنهم يتماهون مع العامل النشط إنما الذى يعانى، وليس مع المستهلك المُشْبَع، حتى حين يكون هذان هما الشخص التجريبى ذاته. وخلف الاقتصاد الماركسى ثمة رؤيا الإنسان الذى يعيد صنع نفسه عبر العمل. وخلف الاقتصاد النفعى ثمة رؤيا آدم السقوط الذى عليه أن يعمل إذا ما أراد أن يأكل.

ولعلّ هذا فى النهاية أن يكون مصدر الجاذبية الهائلة التى مارسها الاقتصاد الماركسى على المثقفين الغربيين فى القرن العشرين. ففكرة العمل بوصفه مَخْرَجًا خلاقًا هى فكرة أساسية فى تصوّر المثقف لذاته. أمّا فكرة العمل كثمن مؤسف لكنه ضرورى لإنتاجٍ بضائع الاستهلاك إنتاجًا ناجعًا فهى فكرة مقزّزة بالمقارنة مع الأولى، خاصةً إذا كنت، مثل معظم المثقفين الغربيين، لا تسبغ القيمة الإنسانية الأرفع على السيارات وكاميرات الفيديو. ولكن إذا ما كان فى التجربة الأوروبية أى شىء يُسْتَرْشَد به، فهو أنّ الماركسيين على خطأ. ويبدو أنَّ سياسةً تتركّز على العامل تنتج مجتمعًا كاملاً من الفقراء، وغير المبالين، والضّجرين. أمّا سياسة تتركز على المستهلك فتعنى أنّ بعضًا من الأشغال على الأقلّ ممتعٌ (بما فى ذلك تصميم السيارات وكاميرات الفيديو، ولو لم يكن المرء يعمل فى هذا المجال)؛ وأنَّ معظم البشر يجدون حياتهم تغتنى من خلال بعض المنتجات على الأقلّ، حتى لو لم يجد المثقفون مثل هذا الشىء(٧).

---

(٧) كتبتُ فى الأصل "معظم البشر يحبّون المنتجات، حتى لو لم يحبّها المثقفون". وهذا ما يستحيل إنكاره؛ لكنّ كثيرًا من الماركسيين ينظرون إلى ذلك على أنّه نوع من التشريط الذى تمارسه الرأسماليّة على البشر بحيث يحبّون منتجات غير ضروريّة. والعبارة "معظم البشر يجدون حياتهم تغتنى من خلال بعض المنتجات على الأقلّ" هى أكثر تحدّيًا. حيث يخطر فى ذهنى على سبيل المثال أولئك الذين وجدوا عونًا طبيًا ودوائيًا رفيع التقنيّة، والعجائز الذين كانت حياتهم ستتحوّل إلى صحراء مقفرة لولا جهاز التليفزيون؛ والبشر المشغولون الذين يسعهم أن يجدوا تشكيلة هائلة من الأطعمة النظيفة الجيّدة فى المتجر؛ والعائلات التى تلحق بالعمل، والمدرسة، ورحلات الاستجمام بواسطة سيارة صغيرة، وهلم جرا. وعلى نقّاد النزعة الاستهلاكيّة أن يحاولوا على الأقل تخيّل الحالة المعاكسة.

٣- رأسمال المال بوصفه أدبًا إنجليزيًا من القرن التاسع عشر:

ثمّة شعوذة نقدية شائعة هذه الأيام تتمثّل في إعادة قراءة الأعمال العلمية كما لو كانت نصوصًا أدبية. وعلى سبيل المثال، فإن أغلب قراءات فرويد هي على هذا النحو، وكذلك بعض قراءات داروين. وبصورة عامة، أنا لا أحبّذ هذه الممارسة: فهي تقوم على ميتافيزيقا النصّ العام الزّائفة، وعلى إمبريالية الناقد الأدبي الصارخة، ذلك الناقد العاجز عن الاستجابة للأعمال العلمية بحسب مقتضياتها، ويصرّ على تناولها بحسب مقتضياته. غير أنّ التعامل خاصة مع *رأس المال* بهذه الطريقة يشكّل حالةً خاصّة. فقد أخفق هذا العمل تمامًا، منذ أن نُشِرَ إلى اليوم، في أن يُقنِعَ أي مختصّ بالعلم الذي يُعنى به ما لم يكن هذا المختصّ مؤمنًا أصلاً، انطلاقًا من أسس أخرى. لكنه أثار اقتناعًا محمومًا - بل دينيًا- لدى ملايين من غير الاقتصاديين. وأودّ أن أشير إلى أنّ هذا يعود إلى خصائصه الأدبية: الطريقة التي يتمكّن بها من التقاط أعمق آلام القرن التاسع عشر، آلام الطبقات العاملة الصناعية، والإفصاح عن أقوى أسطورة من أساطير الخلاص، أسطورة الثورة البروليتارية، في الوقت الذي يقدّم تلك الآلام وتلك الأسطورة ضمن إطارِ علمٍ خيالي لكنه مقنع، هو نظرية الاقتصاد التي غدت أساس "الاشتراكية العلمية".

والأمر الذي سوف أناقشه -والذي لن يبدو سخيفًا إلا للوهلة الأولى- هو أنّ عددًا من أعمال ماركس، بما فيها *البيان الشيوعي* بصورة واضحة جدًا و*رأس المال* بصورةٍ أقلّ وضوحًا، يعمل كمكافئ من القرن التاسع عشر لذاك الشكل الأدبي الميت، الذي هو القصيدة الملحميّة. والقصيدة الملحميّة هي قصيدة تاريخيّة؛ مع أنّه لا يكفي القول، مع عزرا باوند، إنها مجرّد قصيدة فيها تاريخ. ووظيفة الملاحم العظيمة أن تخلق سردًا يمكن فيه للأجيال القادمة أن تفهم نفسها، وأصولها، وتاريخها القَبَلي، وقيمها الاجتماعيّة

العميقة. فما تفصح عنه *الإلياذة* هو علاقة الإغريق القدماء فى القرن الخامس، ليس بأسلافهم الأسطوريين وحسب، بل بالإمبراطوريات الفعليّة فى عصر البرونز الموكيني(*)، من خلال شذرات حفظتها القصيدة؛ كما تعبّر فى الوقت ذاته، من خلال النزاع بين أخيل وأغاممنون، عن التناقض التاريخى الأساسى فى المجتمع الإغريقى القديم: ثقافته الكلّية وسياسته المتكاثرة بالانشطار. أمّا *الإنيادة* فتُفْصِحُ ليس عن سيرة الماضى الرومانى البطوليّة وحسب، بل عن الرسالة الإمبراطوريّة التى ينطوى عليها مستقبل روما ككلّ؛ كما تفصح بطريقة مجازيّة، من خلال الصراع بين واجب إينياس وحبه لديدو القرطاجيّة، عن بعض التناقضات الشديدة فى تلك الرسالة الحضاريّة: إذ دمّرت روما التاريخيّة قرطاج بالفعل. وكلا هاتين القصيدتين يتعلّمهما البشر فى المدرسة ثمّ يعيشون من خلالهما حياة فعلٍ وعمل.

ولقد ماتت القصيدة الملحميّة منذ أيّام ملتون؛ وكما لاحظ باوند، فإنّ الملحمة الإنجليزيّة الحقّة هى فى مسرحيّات شكسبير التاريخيّة وليس فى *الفردوس المفقود*. أمّا *كانتوس* باوند نفسه فلا يبدو لى أنها تمثّل استمرارًا حقيقيًا للتّقليد الملحمى، مع أنّ فيها تاريخًا وسيرةً بطوليّة، واقتصادًا جدليًا يبدو مندهشًا قليلاً إذ يجد نفسه فى مثلِ هذا المحيط. أمّا القول إنَّ الرواية قد تولّت الأمر فليس فيه سوى جزء من الحقيقة. فالرّواية شكل غير تاريخى على الأغلب، يقدّم تصويرًا بديعًا لمجتمعٍ معاصر، لكنّه يسقطه كما لو أنّ الشروط القائمة هى شروط أبديّة، وليس ثمّة تاريخ عام. (يمكن القول إنّ الرواية شكل برجوازى؛ وإنكار التاريخ جزء من غايتها). وثمّة بالطّبع استثناءات عظيمة، مثل *الحرب والسلام*، واستثناءات أبسط مثل أعمال

(*) نسبة إلى مدينة موكينى اليونانية القديمة فى البيلوبونيز، والتى كانت مركز ثقافة عصر البرونز حتى دمارها نحو ١١٠٠ ق م.

سكوت. وصحيح أيضًا أنّ جميع الروايات هى روايات تاريخيّة عند قراءتها قراءة نقديّة مناسبة. لكن على الناقد عندئذٍ أن يستمد سرد التاريخ من بعض المصادر الأخرى - ربما من ماركس- ويجلبها إلى الروايات من الخارج.

ولقد شعر المجتمع الفيكتورى بضرورة وظيفية لأن يجد خليفةً للقصيدة الملحميّة حقيقيًا ليس فى الشعر ولا حتى فى الرواية النثريّة، بل فى التاريخ. وإنسان أوائل القرن التاسع عشر لم يكن يكوّن صورته عن الحضارة الماضية من أيّة رواية، بل من كتاب غيبن ***اضمحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة وسقوطها***. وكانت تواريخ ماكولى وكارليل، وتواريخ أكثر رصانة مثل تاريخ جون ريتشارد غرين، تُباعُ فى ذلك العصر على نطاق واسع مثل أيّة رواية. وهذا ما يلعب، فى مجتمعٍ مدينى مثقّف، دور الملحمة القديم فى إسباغِ شكلٍ على تذكّر التاريخ وتحديد الهويّة القوميّة. وثمّة سالف لهذا فى العصور القديمة. فتاريخا هيرودوت وثوكيديدس هما خليفتان واعيان للشعر الملحمى (كما بين كورنفورد فى كتابه ***ثوكيديدس ميثيستوريكوس***) قصد منهما أن يحيا ذكرى الأعمال البطوليّة. ومثل هذه التواريخ غالبًا ما تكون تاريخ أبطال؛ وما يقدّمه كارليل عمليًا هو عقيدة أبطال وعبادة للبطل صريحتان؛ لكن البطل الأهمّ ليس رجل دولة إغريقى، أو إمبراطور رومانى، أو ملك إنجليزى. بل ذات جمعيّة: الأثينيون، أو حضارةٌ من الحضارات، أو الشّعب الإنجليزى، كما عند غرين فى كتابه ***موجز تاريخ الشعب الإنجليزى***(٨)، فالتاريخ يقدّم الأعمال البطوليّة التى اجترحتها ذات جمعيّة.

ومن الواضح أنّ ***البيان الشيوعى*** يقدّم تاريخًا من هذا النوع على وجه التحديد، والذوات الجمعية فيه هى الطبقات. وهو عبارة عن ملحمة قصيرة عن الأعمال البطولية التى قامت بها البرجوازية، ذلك البطل الجمعى الذى

---

(8) J. R. Green 1874.

يختال عبر التاريخ، مغيّرًا الأرض؛ إلى أن تُحَزّ رقبته الجمعيّة فى النهاية بأيدى شبحٍ مجيد من أشباح شيللى: هو البروليتاريا. وهذا كلّه لا يحتاج إلى نقاش؛ فماذا عن *رأس المال*؟

الجنس النوعى الذى ينتمى إليه *رأس المال*، أى الاقتصاد السياسى، هو الجنس الذى يُعَدّ كتاب آدم سميث، ***بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها***، وكتاب ديڤيد ريكاردو، ***فى مبادئ الاقتصاد السياسى والضرائب***، ممثّليه الكلاسيكيين. ولم يكن الاقتصاد السياسى جنسًا تقنيًا ضيقًا كما غدا الاقتصاد لاحقًا. وكان من حيث خَلْقِهِ الوعى الذاتى الاجتماعى، يُصَنَّف مع التاريخ، كجزء من جنسٍ أوسع هو التحليل الاجتماعى والسياسى الذى أسهم فيه أناسٌ مثل ماكولى وكارليل ومِلْ. غيرَ أنّ أعمال ماكولى وكارليل تُعَدّ نكرةً بالمقارنة مع ماركس. ويبرز كارليل على نحوٍ خاص كَمُطْلِقٍ لبلاغةٍ دخانيّة لا تشتمل أعماله الضخمة أى تحليلٍ فعلى لفكرةٍ معقّدة، أو أىّ وصفٍ دقيق لأى شىء. ولكى نجد عملاً إنجليزيًا يتّسم بما يتّسم به ماركس من قوّة التنديد التى لا هوادةَ فيها علينا أن ننظر خارج القرن التاسع عشر إلى أعمال سويفت: ففي موضع واحد وحسب (هو ***اقتراح متواضع***) يضاهى سويفت ماركس شدّةً وحدّة: فاستعارته المرعبة (أنّ أسياد الأرض الإنجليز قد التهموا ثروة أيرلندا بأكملها، وأنّ عليهم أن يحلّوا مشكلتها أخيرًا بالتهام جميع الأطفال الأيرلنديين) إنّما تستمدّ نصف قوتها من شرط أيرلندا الفعلى، غير أنّ سويفت لم يكن لديه بالطبع فهم ماركس الفلسفى أو العلمى للشرور التى يندّد بها.

ويمكن القول إنَّ *رأس المال* هو أعظم أعمال الأدب الإنجليزى فى القرن التاسع عشر. وثمّة اعتراض تافه على هذا التصنيف: هو أنّ ألمانيًا قد كتبه باللغة الألمانيّة. غير أنَّ ما يجعله إنجليزيًّا هو أنّه كُتِبَ فى إنجلترا. وما

يجعله أدبًا هو، أولاً، ما فى تلك التوصيفات من حيويّة استثنائيّة تُعِلُّ النفس. ولا يقلل بأى حال من الثناء المُسْتَحَقّ لماركس أنَّ معظم هـذه التوصـيفات ليست كتابته الخاصّة، بل مختارات من تقارير مفتشى المصانع. فهو الـذى قام بهذه الاختيارات وأضفى عليها معنى تاريخيًا شاملاً، ضمن نظريّةٍ فـى التاريخ عميقة. وتوصيفات الممارسات الجارية فى المصانع الإنجليزيّة -ابن السابعة الذى يقضى ستَّ عشرةَ ساعة كلّ يوم وراء الآلة (وكان على والـده أن يجثو على ركبتيه ويطعمه، لأنّه لا يستطيع أن يترك الآلـة!)؛ الأطفـال الذين لم يبلغوا الثالثة عشرة ويعملون فى صناعة أعواد الثقاب الفوسفوريّة، وماتوا من تشنج العضلات الماضغة؛ الخبّازون المياومون الذين يعملون فى درجة حرارة تبلغ ٩٠ درجة مئويّة من الساعة١١ مساءً حتى الساعة السابعة من مساء اليوم التالى، دون أن ينالوا سوى فترتى راحة قصيرتين جدًّا - هى فى التقارير الأصليّة توصيفات مرعبة وحسب. لكنها تكتسى فى سياق نظريّة ماركس عن رأس المال خاصيّة تمثيليّة، وحتميّة مأساويّة كئيبة، ونحن نرى أنّ ديناميات الرأسماليّة كان لا بدّ أن تفضى إلـى مثـل هـذه الممارسـات المرعبة.

والرائعة الكبرى الوحيدة من روائع القرن التاسع عشر التى يمكـن أن نضعها مع *رأس المال* هى عمل داروين *أصل الأنـواع*. والأثر الأدبى هنـا مختلف تمامًا. فالنثر واضح ودقيق ورصين. والحجاج علمى بالكامل. ومـا هو مهمٌّ إنسانيًا إنّما يجرى فى الخلفيّة. فالدين المسيحى يفكّك تمامًا. والتفكير الغائى فى الطبيعة يُكْشَف أنّه بعيد عن العقلانيّة. والإنسان يوضع مع بقيّـة الحيوانات، ويغدو متاحًا أمام المعرفة العلميّة شأنه شأن حصان أو بركـان، دون أن يشتمل على أى تعالٍ يزيد على ما لديهما.

ولقد أُعْجِب ماركس بداروين أشدّ الإعجاب وكان يرى نفسه (بـشىء من الحقّ) على أنّه داروين العلوم الاجتماعيّة. ولكنتُ أقبل وجهة النظر هذه

نصف قبول، لو قصرناها على تقدير أهميّة التفسير المادى للتاريخ. غير أنَّ أقوى ما في *رأس المال* ليس انّه عملٌ علمى فى حقيقة الأمر. والفارق فى مفاعيل كلّ عمل، ضمن علمه الخاص، كان فارقًا ملحوظًا إلى حدٍّ بعيد. فسرعان ما غيّر *أصل الأنواع* علم البيولوجيا؛ ويمكن القول إنّه حوّل علم التاريخ الطبيعى الذي كان يمارسه هواة الجمع إلى علم البيولوجيا التفسيرى. واعترف بأهميته كلٌّ جيولوجى ومؤرّخ طبيعى كفء، سواء اتّفقوا معه أم لم يتّفقوا. والبيولوجيا الراهنة برمّتها إنّما تتحدّر منه، وتقبل معظم مواقفه.

وبالمقارنة، فقد توافق نشر *رأس المال* مع تحوّل حاسم بعيدًا عن النظريّة الجوهريّة التى بُنى عليها، نظرية القيمة القائمة على العمل. وما من اقتصادى من غير أتباع ماركس السياسيين قَبِلَ قطّ طبعته الخاصة من هذه النظريّة، التى حوّلها إلى نظريّات فى القيمة الزائدة والاستغلال. ويرفض معظم الماركسيين المعروفين الآن هذه النظريّة. ولم يتبيّن قط أنّها مفيدة، تقنيًا، كأن تتنبّأ تنبؤًا صائبًا بالأسعار (مثلاً). وعلى المدافعين عنها أن يبرّروا تمسّكهم بها على أسس ميتافيزيقيّة أو أخلاقيّة. وكذلك، فإنَّ الاقتصاد السائد يتجاهل عمل ماركس؛ لنبقى مع مفارقة عمل أدبى عظيم تتوقّف قوّته المأساويّة جزئيًا على كونهِ قد بُنى على علمٍ مزوَّر تمامًا.

ومقارنة هذا العمل بالرواية ضروريّة وصعبة الإجراء على حدٍّ سواء. فالروايات تخلق وَهْمَ عالم اجتماعى؛ غيرَ أنّه وهمٌ، حتى حين تجسّده جورج إليوت في *ميدلمارش* بذلك التمكّن الرائع، وما من معنى لأن نحلّل عالمها الخيالى بالأدوات الفكريّة التى تلائم أعمالاً تاريخيّة وعلميّة معترفًا بها. ومعظم الخصائص التى يقرأ البشر الروايات من أجلها -خاصّةً رسم الشخصيات والحبكة- غائبة ذلك الغياب الواضح عن *رأس المال*. لكن ماركس يقدّم ما تخفق الروايات فى تقديمه: الوضع الحقيقى لأهم طبقة فى

المجتمع، الطبقة العاملة؛ كما يقدّم وصفًا هو الأشد إقناعًا وسعة خيال – مع أنى لست واثقًا من أنّه الوصف الصحيح– لأهمّ صراع فى ذلك المجتمع بين الرأسماليين والعمّال. وبعد قراءة ماركس، نرى أنَّ أعظم روايات القرن التاسع عشر تكبت هذه القضايا الاجتماعيّة الأساسيّة(٩).

ولقد كان ثمّة مجال هنا لأشياء لا تسمح بها تلك الحدود التى فرضتها على الجنس الروائى رقّة أحاسيس جمهوره وشدّة تأثّرهم. وقد كان ديكنز فى كتابته الصحفية أشدّ صراحةً بشأن بعض القضايا الاجتماعيّة منه فى أى من رواياته، ومن اليسير مقارنة ***رأس المال*** بكتابة ديكنز الصحفية. (ربّما كان علينا أن نعيد تقويم المزايا النسبيّة لروايات ديكنز وصحافته؛ فلعلّ طلابنا يفضّلون هذه الأخيرة!) لكن الفارق الفعلى هو فارق فى الرصانة الانفعاليّة. ولقد صادف أننى كنت أعيد قراءة ***رأس المال*** فى الوقت الذى كنت أعيد قراءة ***صديقنا المشترك***. وكان الانتقال من ماركس إلى ديكنز أشبه بالانتقال من تولستوى إلى ديكنز: أى كان أشبه بالانتقال من فنّ عظيم إلى فنّ طفيف؛ بمعنى شعور المرء أنّه كان ينتقل من الواقع إلى حمّام فاتر من العاطفيّة (ليزى هيكسام، جينى رِن، آل بوفّن) التى تهيّجها تحوّلات كوميديّة مفتعلة (آل بوفّن من جديد، بودسناب، ويغ وصديقه المُصبَّر). وما تفتقر إليه الرواية هنا هو رصانة شعور راشدة يمكن أن تعبر الحواجز الطبقيّة، لكن المقارنة مع ديكنز ليست فى مصلحة ماركس على الدوام.

وهذه مفارقةٌ لافتة. فحين نقرأ ***رأس المال***، تقول لنا مشاعرنا: هذه رائعةٌ عظيمة، أعظم بكثير من كلّ ما كتبه روائى مثل ديكنز، لأنّها أكثر رصانة بكثير. غير أنّ ديكنز، فى ***دوريت الصغيرة***، عالمٌ أفضل من ماركس.

---

(9) من اللافت أن نقول الأعظم: فشخصيّة أقل شأنًا مثل دزرائيلى لا يمكن انتقادها على هذا النحو.

فالمجاز المسيطر فى هذا الكتاب، إذا ما استخلصناه، يجرى على النحو التالى: المجتمع التجارى هو سجن المَدين: كلما زادت ديونك فيه علت مرتبتك. وهذا عمليًّا وصفٌ علمى لمجتمع ديكنز أشدّ رصانة من نظريّة القيمة القائمة على العمل. فرأس المال المالى هو شكل من الدَّين، يَعِدُ المتموّل أن يدفع فائدة عليه حين تأتى أرباحهُ. وكلما زادت قدرتك على مراكمة هذا النوع من الدّين، زاد النشاط الاقتصادى الذى تسيطر عليه فى المجتمع؛ لكن الديون تسيطر تمامًا على النشاطات التى يمكنك أن تضطلع بها. وإنّه لصحيح بالمعنى الحرفى أنّ المجتمع الرأسمالى شبيه بسجن المدين. (خُذْ أيضًا حالة من لديه رهن ضخم، فلا يقدر أن يغيّر الوظائف. ويكون هو أيضًا سجين ثروته، التى هى دينٌ ضخم).

ولا يمكن إنقاذ نظريّة القيمة القائمة على العمل إلا بنقلةٍ نظرية جذريّة جدًّا، سوف يحسبها أولئك الذين يصدّقون أنّ ماركس كان اقتصاديًا أسوأ من التشكيك. فمن الممكن أن تؤخذ النظريّة على أنّها مجاز قوى غالب، تمكن مقارنته تمامًا بالمجازات الغالبة (مثل سجن المدينين) التى بنى حولها ديكنز أعماله الأخيرة. وما فعله ماركس هو التعبير عن الأهميّة التى يتّسم بها البشر الكادحون فى المجتمع، وحقيقة أنّهم هُم، وليس الطبقات الحاكمة، بُنَاة الحضارة الحقيقيون، وذلك فى المجاز الذى مفاده أنَّ العمل، والعمل وحده، لديه القدرة على خلق القيمة. وهو المجاز الذى يتدبّره ماركس بعبقريّة استثنائيّة، على مدى *رأس المال* كلّه. ومع أنَّ هذا المجاز ليس علمًا، فإن تدبّره العميق والمُفصّل يخلّف أثرًا من العلميّة بلاغيًا طاغيًا. وذلك هو السبب فى إقناع غير الاقتصاديين.

الثورة الصناعيّة هى أهمُّ حدث تاريخى حصل فى بريطانيا، وثانى أهم حدث فى تاريخ العالم(١٠). وما كلّ الموضوعات الملحميّة تجد طريقها إلى الملاحم؛ لكن هذا الموضوع وجد طريقه. و***رأس المال*** هو ***إلياذة*** الحرب الطبقيّة. وقبل أن نرفض المقارنة ونصفها بأنها سخيفة، لعلنا نلاحظ أنَّ ***رأس المال*** يتّسم بخصوصيّة واحدة على الأقلّ من خصائص الملحمة الكبرى الناجحة: هى أنّه يقدّم الأسطورة التى لا تزال تسيطر على إحساسنا بما هو مهمّ بشأن الماضى. فنحن لا نزال ننظر إلى مجتمعنا على أنّه مجتمع رأسمالى، مع أنّه ليس بدهيًا أنَّ اشتعال رأس المال هو السمة الأهمّ فى هذا المجتمع والمحدِّدة له. (ولعلّ اشتغال العلم أو الصناعة أن يكون هو السمة الأهم). ومن دون ماركس، لعلّنا كنا سنفهم الثورة الصناعيّة بطريقة مختلفة تمامًا. ومن المؤكّد أنّه من دون ماركس، لم يكن من الوارد قطّ أن نتصوّر البروليتاريا كبطل ملحمى. لكن هذه بالضبط هى الطريقة التى رآه فيها المفكّرون اليساريون -كجورج لوكاش، أو إدوارد طومسون، أو ريموند وليامز، على سبيل المثال- لأكثر من قرن إلى الآن؛ وهى طريقة تشكّل الأساس لمدرسة كاملة فى التأريخ الماركسى وقدر كبير من النقد اليسارى.

(١٠) وذلك على أساس مبادئ ماديّة صارمة. وعلى أساس هذه المبادئ ذاتها، فإنّ الحدث التاريخى الأهم - مع أنّه كان عمليًا سيرورة ممتدّة وجرى قبل اختراع الكتابة- هو الثورة الزراعيّة فى المرحلة النيوليتية، والتى تحوّل الإنسان بواسطتها من حيوان نادر يصطاد ويجمع فى عُصَب بدويّة صغيرة إلى حيوان شائع يزرع المحاصيل ويربى القطعان. وهذه السيرورة هى أصل ديانات كثيرة، ويُحتفى بها بصورة غير مباشرة فى كلّ شعيرة من شعائر الخصب وفى كلّ قصّة أسطورية مرتبطة به. انظر النقاش اللاحق الخاص بالمادية الثقافيّة فى الأنثروبولوجيا (الفصل العاشر).

كتـــب:

Karl Marx 1847 *The Poverty of Philosophy.*

1848 *The Communist Manifesto.*

1859 *A Contribution to the Critique of Political Economy.*

1864 *Capital: A Critique of Political Economy* (3 vols)

Friedrich Engels 1888 *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (in Marx and Engels, ed. Lewis S. Feuer, 1959).

1977 Anti-Duhring.

1940 (posthumous) Dialectics of Nature.

Alfred Marshal 1890 *Principles of Economics.*

V. I. Lenin 1908 *Materialism and Empirio- Criticism.*

1930 The Teachings of Karl Marx.

G. Plekhanov 1908 *Fundamental Problems of Marxism.*

Louis Althusser 1955 *For Marx.*

Louis Althusser and **Etienne Balibar** 1968 *Reading Capital.*

G. A. Cohen 1978 *Karl Marx's Theory of History.*

M. Harris 1969 *The Rise of Anthropological Theory.*

1980 Cultural Materialism.

Leszek Kolakowski 1978 *Main Currents of Marxism* (3 vols).

Jon Elster 1985 *Making Sense of Marx.*

الباب الثالث

النظرية الماركسية والأدب

(٦)

الماركسية الاقتصادويّة والتفسير النقدىّ
مثال المنظر الطبيعى وتاريخ الشعر عند كودويل

خلاصة:

أريد فى هذا الفصل أن أقوم بشىء مختلف جدًا: أريد أن أدافع عن نموذج فى التفسير الماركسى اقتصادوى وتاريخانى بسيط وغير رائج، يستند بصورةٍ مباشرة على دعوى ماركس أنَّ الصراع الطبقى يجرى، فى الفنّ، على مستوى إيديولوجى. وعاقبة ذلك أنَّ أعمال الفنّ يمكن أن تقدّم لنا فى بعض الأحيان معلومات عن الصراع الطبقى الأساسى، حين لا يكون جليًّا لأدواتٍ أقلّ حِذْقًا.

فى القسم الأول من هذا الفصل أقوم بدراسة مثال تعمّدت أن يكون بسيطًا وفى مجال مألوف – هو رسم المناظر الإنجليزى – كى أبيّن كيف يمكن أن نجد فى أعمال الفن، بتطبيق نظريات التاريخ والإيديولوجيا الماركسية، ما يرتقى لأن يكون ضربًا من اللاوعى السياسى[1]: أى، مضمونًا

---

(١) للعبارة هنا معنى مختلف قليلاً، وأقلُّ تعقيدًا من معناها فى كتاب فريدريك جيمسون الجميل الذى يحمل هذا العنوان. انظر:.Jameson 1981.

سياسيًا عميقًا قد لا يدركه كلٌّ من الجمهور والمبدع على حدٍ سواء، لكنّه شديد الأهمية بالنسبة لكليهما على الرغم من ذلك، وهذا المضمون الأساسي هو تجسيد لطور من أطوار الصراع الطبقي.

وفي القسم الثاني أنظر في بعض الاعتراضات النقدية على هذا الإجراء، مستخدمًا مقالاً للدكتور ليفيز عن تفسير جاك ليندسي الماركسي لعمل بنيان. وعادة ما يُظنّ أنَّ مجلّة *Scrutiny* قد واجهت التحدي الماركسي في النقد الأدبي بسهولة في ثلاثينيات القرن العشرين؛ لكنَّ مثالي يشير إلى أنّ المواجهة كانت متعادلة.

ويبيّن القسم الثالث كيف تُمْكِن إعادة كتابة تاريخ الشعر الإنجليزي بأكمله على هذا الأساس؛ باستخدام أعمال كريستوفر كودويل، ووضعها ضمن نظرية فلسفية عامة، دعاها كودويل "ماديةً ديالكتيكية"، مع أنّها ما كانت لتلقى استحسان جميع الماديين الديالكتيكيين، كما يقدّم هذا القسم الثالث بعض النقد لهذه المقاربة، إنما مع احتجاج على الطريقة التي صرف بها اليسار الحديث النظر عن كودويل.

وسوف يتضح أنّ أسلوب التفسير الماركسي الذي يعجبني هو أسلوب شيوعيي الثلاثينيات الأرثوذكسيين الأذكياء(٢)، أمّا الأسلوب الذي أتجنبه فهو أسلوب الألتوسريين في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، أمّا سبب ذلك فأعرضه في الفصل الثامن: وهو أنَّ الفلسفة التي تشكّل أساس الألتوسرية ليس لها معنى.

---

(2) أو أسلوب مؤرّخي الثقافة مثل جون بارِل الذي يتّكئ على تومسون وليس على ألتوسر.

١-٠ *الماركسية والإنسانوية والتاريخ الثقافى*

ليست الماركسية نظريةً فى الأدب أو الثقافة العامة: بل برنامج لتغيير المجتمع، يبدو الآن بعيدًا عن التصديق. وذلك البرنامج يقوم على نظرية بالفعل؛ لكنها نظريةٌ فى التاريخ والعلاقات الاقتصادية. وهذه النظرية مفادها أنَّ القوة المحركة للتاريخ هى الصراع من أجل السيطرة على موارد الإنتاج: الصراع الطبقى(٣). وهل ثمّة حاجة لأن نذكّر بأنَّ التاريخ كلّه، عند ماركس،هو تاريخُ صراعٍ طبقى؟ حيث يجرى هذا الصراع، خفيًا حينًا، ظاهرًا حينًا؛ وينبغى أن تفسَّر أوجه التاريخ الأخرى - الحروب، السياسة، المنظومات الحقوقية، الثقافة العامة، والفنّ الرفيع - على أساس الصراعات الطبقية الأساسية التى تُخاض عبرها.

وعادة ما تُعارَض النظريات الماركسية فى الثقافة بنظرياتٍ **إنسانوية.** وما يراه الإنسانوى هو أنَّ ثمة طبيعة إنسانية كلّية، توجد فى المجتمعات جميعًا، وإن كانت تُقمع فى بعضها؛ وأنَّ أهمية الفن تكمن فى نشدانه سمةً ما من سمات هذه الطبيعة الإنسانية. وما تراث الفنّ التمثيلى المديد بالنسبة للإنسانوى - من كهوف لاسكو(*) قبل عشرين ألفيّة من السنين، مرورًا برسوم الجدران المفعمة بالحيوية فى مصر واليونان القديمتين، إلى رسوم النهضة التى تصوّر السيرة البطولية الكلاسيكية، والمناظر الطبيعية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - سوى دليل على ما تتسم به الطبيعة

---

(3) *The Communist Manifesto* 1848 p. 1.

(*) كهوف لاسكو، Lascaux caves، جنوب غرب فرنسا، على جدرانها وسقوفها أمثلة بارزة من فن العصر الحجرى.

والذائقة والموهبة الإنسانية من استمرار ووحدة عظيمتين، وهـو يعلّمنـا أن نعرف أنفسنا.

والتصور الإنسانوى للفنّ ككلّ يدعونا إلى اقتراح نظرية إنسانوية فى طبيعته. ولعلّ المثال الكلاسيكى لنظرية كهذه هو نظرية كانط، التى تعمـل، كما يمكن أن نتوقّع، عن طريق الاستدلال المتعالى، مبتدئةً بتلك الـضروب من الأحكام الجمالية التى نطلقها بالفعل ("هذا المنظر جميل. ذاك جليل")، ثم تنتقل لتقيم افتراضات مسبقة - هى خصائص جوهرية فى العقل البشرى - تجعل هذه الأحكام ممكنة. وما يقدّمه كانط هو نظرية من مـرحلتين، حـول أحكام الطبيعة الجمالية، وأحكام الفن الجمالية؛ وهو يـرى أنَّ كـلا هـذين النوعين من الأحكام ينطويان على ما لدينا من نزوع لأن نجـد غايـةً فـى العالم. ويرى كانط أنّه على الرغم من أننا لا نستطيع بالضرورة أن ننـسب إلى الطبيعة أو إلى الأشياء الطبيعية أيّة غاية فعلية أو محددة، فإن الحاجـات الذاتية لملكة الحكـم الإنـسانية تـدفعنا لأن نبحـث فـى تلـك الطبيعـة أو تلك الأشياء الطبيعية عن نوع من الغائيّة، وندركه.

والمنظر الجميل هو المنظر الذى يتناغم مع ملكة الحكم الذاتية هـذه. والعمل الفنى الجميل ينقل بالمثل **فكرةً جمالية** (ذات غائيّة عامة من دون أيّة غاية خاصة). وهو لا ينقل أيّة فكرة عقلية ذات غاية؛ فهو ليس نتـاج فهـمٍ وعلمٍ بل نتاج عبقرية. "ومثاليةُ الغائية [هذه]، فى الحكم على جميلِ الطبيعـة والفنّ، هى الفرضية الوحيدة التى يمكن للناقد فى ظلّها أن يفسّر إمكانيةَ حكمٍ ذوقٍ يقتضى صلاحيةً قَبْليّةً لدى كلِّ إنسان (من دون تأسيس الغائية المتمثلة فى الشىء على مفاهيم)"(٤). ولدى كانط أيضًا فكرة الجليل: فالمنظر الجليل -

---

(4) Kant 1790، p. 196.

كمنظر جبل سويسرى – ينزع لأن يطيح بملكة الحكم؛ وشعور الجلال ينشأ لأنّ ذلك المنظر يوقظ إحساسنا بعظمة المشاعر الأخلاقية الإنسانية.

ثمة تبصّرات قوية، وكذلك أشياء كثيرة يُعْتَرض عليها، في هذه النظرية الاستثنائية. وما يقلق ليس الماركسي وحده بل كلّ مؤرّخ للثقافة في واقع الأمر هو أنّها تجد سببًا ميتافيزيقيًا وكلّيًا جليلاً، مؤسَّسًا في طبيعة العقل البشرى الأساسية، لأن تلزم الإنسانية جمعاء بذوق سيدٍ من القرن الثامن عشر. ومؤرّخ الثقافة لا يكتفي بالإشارة إلى أنّ الأذواقَ تتغيّر؛ بل يتبع هيغل بوعي أم بغيره في تبيان أنّ جوانب العقل البشرى المهمة تُبنى من جديد في كلّ جيل، انطلاقا مما كان في السابق. وثمّة شيء عام كثيرًا يعلمنا إيّاه التاريخ الثقافي، شيء عن إنسانيتنا المشتركة: غير أنَّ ما ينبغي أن يعلّمنا إيّاه هو أنّ عقولنا، وأذواقنا، وردّات أفعالنا إزاء العالم تُبنى تاريخيًا، وتتطور في الزمن.

والماركسي يتّفق هنا مع مؤرّخ الثقافة؛ لكنه يضيف دعوىً خاصّة مفادها أنّ لهذه التغيرات في العقل البشرى أساسٌ اقتصادى؛ وأنّها بمعنى ما وجه من أوجه الحرب الطبقية؛ فأذواقنا التي تبدو عفوية في الظاهر هي وجه من أوجه إيديولوجيا الطبقة الحاكمة في كلِّ مرحلة؛ والحرب الطبقية إنّما تخاض من خلالها. وحين أَرْتَكِسُ لفنّ الماضي، تُخاض حربين طبقيتين، إذًا: حرب العصر الماضي، وحربَ عصري.

١-١ الريف الإنجليزى والنظام الطبقى:

حين أنظر إلى رَسْمَةِ منظرٍ طبيعي، تكون السياسة بعيدة عن خاطرى. وما أشعر به هو لوحة جميلة لريفٍ جميل: فلا أكون واعيًا في أول الأمر

لتطبيق مقولات مبنيّة تاريخيًا. وموضوع الرسمة يبدو لى طبيعيًا: وما الذى يمكن أن يكون طبيعيًا أكثر من الطبيعة؟ وما يبدو طبيعيًا أيضًا هو أن تُثار مشاعرى به. وبالنسبة لناظرٍ حديثٍ ساذجٍ مثلى، فإنّ ارتكاسًا مباشرًا لرسمة منظرٍ من القرن الثامن عشر هو شىءٌ بسيط: لا يقتضى أى تبرير أو تحليل. وهو شىء طبيعى: فرسمة المنظر تحدد فى واقع الأمر ما نعنيه بـ"الطبيعة". وهو شىء غير سياسى: فأن أنظر فى رسمة منظر ليس مثل أن أكون فى حرب طبقية، فى جهة من المتاريس. وإذ أشعر على هذا النحو، فإننى أتبنى ضمنًا نظريةً إنسانويةً فى الفنّ: مفادها أنّ للطبيعة خصائص فعليّة، تروق ما للطبيعة الإنسانية من خصائص كلّية، عنِ طريق هذه الأداة أو هذا الوسيط. والنتيجة هى أننى يمكن أن أتوقّع من كلّ من لديه وقت الفراغ أن ينظر ليرتكس كما أرتكس، وشعبية هذا الجنس الفنى الراهنة تقدّم بعض الدعم التجريبى لما أشعر به.

وحين أخفض بصرى إلى الكاتالوغ أرى شيئًا مختلفًا. والحقيقة أنّ رسم المناظر الطبيعية ليس بالشكل الفنى الساذج. ولطالما كان جنسًا فنيًّا أحاط به قَدْرٌ كبير من التنظير، فكان يمكن لهاوٍ من القرن الثامن عشر أن يعلم الكثير بشأن ما ينبغى أن يبحث عنه، سواء بصورة عامة أم بالتفصيل، عند هتشِسون، وكوزينس، وغيلبن، ورينولدز، وبورك وسواهم[٥]. ومثل هذه الخطابات هى جزء لافت من إيديولوجيا الطبقة الحاكمة فى تلك الفترة؛ ولها وظيفة إيديولوجية واضحة تتمثّل فى محاولة توجيه ذوق الطبقة الحاكمة ككلّ والسيطرة عليه، بما فى ذلك، بالطبع، أسياد الأرض. وليس فى هذه النظرية

(5) Francis Hutcheson 1725،*Enquiry into the Original of our ideas of Beauty and Virtue*; Edmund Burke 1757،*Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*; Alexander Cozens 1759،*Essay to Facilitate the Inventing of Landskip Compositions*; 1785-86،*New Method of Assisting the Inventing in Drawing Original Compositions Landscape*; Andrew Wilton and Anne Lyles 1993،*The Great Age of British Watercolours*،RoyalAcademy

سوى جزء ضئيل جدًا سياسى صراحةً، مع أنّها بالطبع مشبعة بالافتراضات الطبقية. فهى إمّا نظرية إنسانوية، أو نصيحة تقنية كيف ينبغــى أن يكــون الرسم.

وحين أنتقل إلى دكّان الكتب أو المكتبة، يمكن أن أبلغ مستوى آخر من التعقيد. ومنذ سنوات كثيرة مضت، فى المراهقة، كان أن ذهلت لأول مــرّة بسناظر كلود لورين المثالية(*). وحين أعود إلى كتاب جون بارِل(٦)، يمكن أن أجد وصفًا بديعًا للطريقة التى حدث بها ذلك: الطريقة التى أُسِرَت بها عيناى، وشُدَّت إلى أعماق اللونِ اللانهائية والمضاءة، وأُطِّرَت بمبانٍ، أو صخور، أو أشجارٍ معتمة أكثر، وفُصِلَت عنى بمنظرٍ واسعٍ لريفٍ يتناوب فيــه النــور والظلّ. والأهمّ من ذلك هو ما أجده من أنّ نظّارة القرنِ الثامن عــشر قــد ذهلوا مثلى: واستمدّوا من كلود لورين، مثلما استمددتُ، بنيةً مثالية للمنظــر الطبيعى بوصفه إطارًا ننظر من خلاله إلى بنية الريف الفعلية ونعيد تنظيمها. وهذه نظرة كان قد تبنّاها أيضًا شعراء مثل تومسون. ويبدو أنّ ما يــرتكس حين أنظر إلى منظرٍ طبيعى ليس عفويّتِي، بل التاريخ الثقافى لقرونٍ، ولطبقةٍ كاملةٍ لم أكن أدرك أننى أنتسب إليها بكلّ هذا القدر. ويبدو أنَّ مفهومًا للمنظرِ أرستقراطيًا من القرن الثامن عشر قد تطعّم على عقلى المدينى العمالى مــن القرن العشرين.

غير أنّ هنالك المزيد. ففى البداية، صُنِّفَ فنّ المناظر الطبيعية ثالثًا فى تراتب القرن الثامن عشر: حيث جاء أولاً الرسم التاريخى، بدلالته الملحمية؛ ثم تصوير الأشخاص. وكانت هنالك نظرية سياسية مُحْكَمَة تمامًا فى الرســم

(*) كلود لورين (١٦٠٠-١٦٨٢) رسام فرنسى عاش معظم حياته فى روما. واحد من أعظم رسامى المناظر الطبيعية المثالية فى القرن السابع عشر.

(6) John Barrel 1972، *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730-1840.*

التاريخى، يمكن لبارِل أن يهدينا إليها مرّةً أخرى(٧). ومما يُطْلِعنا عليه هنا، جمهورية الذوق التى راح منظّرونا يقيمونها، والتى تكاد أن تكون امتدادًا للنظام الطبقى، ويكون للرسم فيها غاية واضحة هى تعزيز الفضيلة المدنية. كما يطلعُنا كيف بدأت جمهورية الذوق، فى نهاية القرن، وبتهديد من الثورات، تنفصل عن جمهورية السياسة؛ وفى أيام رسكن، كان المنظر الطبيعى قد خَلَفَ الرسم التاريخى بوصفه الجنس المسيطر، إذ بات على الرسم أن يقدّم إشباعاتٍ خصوصية وليست عامة. هكذا بات الرسم التاريخى يبدو بليدًا بالنسبة لنا؛ وهذا ما كان ينبغى أن يحصل ما دامت عقولنا نتاج هذا التاريخ، أليس كذلك؟

يبدو لى أنّ من الصعب الشكّ فى عَرْض بارل هذا التاريخ - الذى أوجزته هنا على نحوٍ شديد النقص - والذى لن أصفه بالماركسى. ذلك أنَّ مشروعًا لوصفِ تاريخ تطور الإيديولوجيا السياسية المحيطة بالرسم هو مشروع هيغلى يسارى على أبعد تقدير؛ وهذا لا يسوؤه بالطبع. ومع ذلك، يبدو أنّه قد أثار معارضةً هائلةً، وأساس هذه المعارضة هو إنّ إيديولوجيا رسم المناظر الطبيعية قد قُبِلَت كحقيقة: الطبيعةُ كشفٌ لقيمةٍ أصيلةٍ موثوقةٍ تتعالى على السياسة. وذلك الانتقال، الذى كنت أنتقله قديمًا، إلى أعماقِ رسمةٍ من رسوم كلود لورين كان بالنسبة لصبى من أبناء الطبقة العاملة فرارًا من الوقائع السياسية المدينية: قارئ *الديلى تلغراف*، مثلى، يحتاج المنظر الطبيعى كفرار من السياسة إلى الطبيعة. فما الذى يمكن للماركسى أن يقوله ضدّ ذلك؟ دعونى أعود من عرض بارل الحاذق والدقيق إلى شىء أشدّ فجاجة.

---

(7) John Barrel 1986، *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt: The Body of The Public.*

الشيء الذى يمكن الماركسى أن يسهم به هو تذكرة فظة بأنّ معظم الطبيعة المعنيّة هى ملكية خاصة. وأنَّ إحدى النوايا الصريحة لقدر كبير من هذا الفنّ هى الاحتفاء بموقع مالك الأرض. وبهذا المعنى، تكون الدلالة الطبقية صريحة وواضحة، غير أنّه من السذاجة أن نترك المسألة هنا. فكثيرٌ من لوحات هذا الجنس الفنّى لا تستحضر مالك الأرض فى الذهن مباشرةً. ويمكن الاستمتاع بها، ويُستَمْتَع بها، على افتراض أنّ بمقدور أى أحد أن يدخل المنظر، وأنّ الناظر فى معرض لا يطلب ولو ذهنيًا أذن مالك الأرض. والنظّارة الذين يخطر لهم الله بوصفه خالق منظر من المناظر هم أكثر بكثير من الذين يخطر لهم نبيلٌ إنجليزى ما أو حتى مصمم الحدائق والمناظر الطبيعية كابَبلِيتى براون(*).

ما تستحضره اللوحات فى الذهن هو المنظر ذاته. وهذا جنسٌ مرجعى بصورة لا مفرّ منها، حتى حين يكون المنظر فى لوحة محددة منظرًا مُختَلَقًا. فالناظر ينظر عبر اللوحة إلى واقع قائم مسبقًا، وله أصلاً مجموعة من المعانى. الريف من صنع الإنسان. وهو واقع مبنى فيزيقيًا، وله مجموعة من المعانى مبنية اجتماعيًا. وهذه المعانى ليست سكونية؛ بل تعدّلها رسوم المناظر الطبيعية ذاتها فى الحقيقة، وقد تغدو اللوحات المثالية لدى جيل نموذجًا لمُتَنزَّهٍ فعلى فى الجيل التالى. وعلينا أن ندرك هذا التفاعل الديالكتيكى بين رسوم المناظر الطبيعية والمناظر الطبيعية ذاتها، والذى يساعد على بناء مفهومٍ للطبيعة ثقافى عام، أمّا البحث عن موقع الحرب الطبقية فيقتضى أن نزيح بؤرة اهتمامنا من الرسوم إلى المنظر الذى ترسمه.

ثمّة نمط محدَّد من الريف الإنجليزى يحتفى به هذا الجنس من الرسم، هو ذاك الذى خُلِقَ فى الطور الأخير من الحكم الأرستقراطى. ريف منازل

(*) اسمه الحقيقى لانسيلوت براون (١٧١٥-١٧٨٣) وضع أسس المنظر الطبيعى "الإنجليزى" أو "الطبيعى".

ضخمة، مقامة فى متنزهات خاصة، ومحاطة بمزارع يعمل فيها مزارعون مستأجِرون. والمنازل الضخمة ليستً للرفاهية وحسب؛ فهى الموضع الذى تعيش فيه طبقة الريف الحاكمة، ويُتّخَذ فيه كثير جدًا من القرارات النهائية لذلك الحكم، سواء على المستوى المحلى أم الوطنى. أمّا المتنزهات فهى منظر طبيعى تزيينى، في خدمة ملاك الأرض ويرسّخ مكانتهم؛ وفى القرن الثامن عشر، حلّت إقامةُ شَبَه حاذق بالريف النقى أو الطبيعى محلّ فكرة التزيين المكرور، وغالبًا ما كًان ذلك يتمّ من خلال التقليد الدقيق الواسع باهظ التكلفة. أمّا المزارع المؤجَّرة من جهةٍ أخرى فموجودة من أجل الزراعة؛ الأساس الاقتصادى لنظام المجتمع بأكملِه. وفى قاع المجتمع ككلّ فثمّة العمال الذين لا يملكون أرضًا، والذين غدوا شخصيات فى المنظر الطبيعى.

وما كان معظم إنجليزيى القرن الثامن عشر ليروا فى هذا حربًا طبقيةً جاريةً، ذلك أنَّ هؤلاء كانوا يعتبرون أنَّ من نظام الطبيعة أن يمتلك أبناء الأسر القوية وأصحاب الثروات الهائلة الريف، ويؤجّروا أجزاء منه لأغراض إنتاجية بغية تهدئة أبناء المرتبة الأدنى بكثيرٍ ممّن يخشون الله؛ فى حين كان العمال الزراعيون فقراء بائسين يتضورون جوّعًا فى بعض الأحيان. غير أنَّ هذا النظام كان يُسْنَد بوسائل صنعيّة فى بعض الأحيان. فقد وجدت قوانين وحشية لتلجم كلًّ انتهاكٍ للملكية. وتزايد عدد الانتهاكات التى تُعاقَب بالموت تزايدًا مطردًا خلال القرنٍ. وكانت تدير هذه القوانين – خاصةً تلك الخاصة بالانتهاكات ضد الطبقة الحاكمة – هيئةٌ قضائيّة متطفّلة على القضاءِ مختارةٌ من تلك الطبقة على وجه الحصر. والحال، إنّ التهديد الدائم بالموت هو الذى كان يصون نظام المجتمع الأرستقراطى الطبقى ويحافظ عليه(٨).

---

(8) Cf. Edward Thompson 1975، *Whigs and Hunters.*

وليس من المعقول أنّ نصف مجتمعًا كهذا بأنّه مجتمع ليس فيه حرب طبقية. فهو، على العكس، مجتمعٌ خيضت فيه الحرب الطبقيّة وكُسِبَت؛ كسبتها الطبقات المالكة التي باتت الآن تحتل أرضه احتلالاً عسكريًا، وتحافظ على حكمها بإنزال العقاب المناسب بالمنتهكين من الطبقات غير المالكة. غير أنّ من مصلحة مثل هذه الطبقة الحاكمة أن تقيم حكمها على أنّه طبيعي راسخ لا سبيل إلى تحدّيه بدلاً من أن تقيمه على أنّه شيء عسكري وحسب. وما يضطلع بالدور الأكبر على هذا الصعيد، في جميع الأرستقراطيات، هو الإحساس بهيبة المولد، وتعليمٌ طبقي مميّز. غير أنَّ إحساس الهيبة حيال الأمن والطبيعة يلعب ذلك الدور الكبير أيضًا، في مرحلةٍ معيّنة من تطور الأرستقراطية.

ومن علامات المنزل الجورجي والمتنزّه المحيط به عدم إمكانية الدفاع عنه. فالمتنزه محاط بسور، وليس بتحصينات. ويحرسه بضع خدم في الخارج، وليس حامية عسكرية. ولقد عُني كثيرًا، في أواخر القرن الثامن عشر، بأمر ظهوره بمظهر البريّة الطبيعية الخصبة، التي لم تطأها سوى بضعة أقدامٍ بشريّة (هي أقدام الخدم والأسرّة وحسب)، لكنَّ أحدًا لا يحاول أن يدخلهُ وينقِّب فيه. كما يحتوي هذا المتنزّه على ظباء ترعى، وهي للمتضورين من الجوع من أشهى الوجبات، لكن أحدا لا يفكر بأخذها. وحقيقة الأمر أننا إزاء منزل ضخم، يتعذّر الدفاع عنه؛ فليس فيه أيّة كوى لإطلاق النار، كما في القلاع، بل نوافذ عريضة جدًا ليُنظَر منها إلى المُتَنَزّه الخاص: وما من حشدٍ متمرّدٍ يصل قطّ ليكسرها.

مثل هذه السيطرة الوادعة الآمنة هي علامةٌ على قوّةٍ هائلةٍ تشكّلُ أساسًا لها. وهذه القوة هي قوّة فعليّة بما يكفي. ففي بعض الأحيانٍ كان يمكن لنبيل من القرن الثامن عشر أن يمحو قريةً بأسرها كي يوفّر مناظر على امتداد بصره. وما كانت القرية لتتمرّد. وما كان ليضطرّ لأن يخوض حربًا، بل كان

ضحاياه يمضون بهدوء إلى المكان الجديد الذى يخصصه لهم. والأحرى أنّ هذه السيطرة علامةٌ على أنَّ طرفًا فى الحرب الطبقيّة قد امتلك قوّةً طاغية. ومع مثل هذه القوّة ومثل هذا الأمان، يكون السلام، بالمعنى المباشر الذى يشير إلى غياب القلق بشأن خسارة المرء ممتلكاته والإطاحة به.

وبالطبع، فقد شهد العالم الفعلى تمّردات زراعيّة من حين إلى آخر، وعلى الضفّة الأخرى من القناة أطيح فى نهاية القرن بـ **النظام القديم**. لكنَّ الريف الإنجليزى – الذى يعنى بصورة أساسية المنزل الإنجليزى وملحقاته؛ مثل المتنزّه الخاص، والمزارع المحيطة التى يعمل بها مزارعون مستأجِرون نشيطون ومُحتَرمون مسرورون – كان رمزا حيًّا لطبيعيّة النظام الطبقى وأبديّته. والرسوم – بما فى ذلك أعظمها – هى استقطارٌ لتلك الرمزيّة.

ولقد قصدتُ لحجاجى أن يكون إلى الآن تخطيطيًا وفجًّا، لأنّ ما يهمّنى هو عَرْضُ مثالٍ فجٍّ وصادمٍ إلى أبعد حدٍّ: مفاده أنّ رسم المناظر الطبيعية، الذى يبدو طبيعيًا وبعيدًا عن السياسة، هو عمليًا جنسٌ سياسى يحتفى بانتصار الأرستقراطية الساحق فى الحرب الطبقيّة. واعتقادى، أنّ هذا الأمر بات واضحًا هذه الأيام؛ لكنه لا يزال قادرًا على أن يصدم الناظر الساذج، الذى لا يرى سوى لوحاتٍ جميلةٍ لريف جميل. وأنا نفسى ناظرٌ ساذج، من نواحٍ كثيرةٍ؛ ولا يزال الأمر يصدمنى. ولكن هل تبلغ مثل هذه التبصّرات من الفجاجة والتعميم ما يحول بينها وبين أن تكون ضَرْبًا من النقد الجيد للفنانين الأفراد، أو اللوحات الفردية؟

وحقيقة الأمر، أنّه يمكن لناقدٍ تحليلى جيد لهذه الرسوم أن يقدّم عرضًا دقيقًا ومُرْهَفًا لما اعترى الفنّ فى هذه الفترة من تطور إيديولوجى. خذوا كتاب جون بارل ***الجانب المعتم من المنظر الطبيعى: فقراء الريف فى الرسم الإنجليزى ١٧٣٠-١٨٤٠***، حول غينسبورو ومورلاند وكونستابل. حيث

يتخيّر بارل، بتناوله أشكال الفقراء، ما كان كلٌ من غينسبورو وكونستابل قد نظر إليه على أنّه العناصر الأشدّ خضوعًا فى تكـوين المنظـر الطبيعـى، ويستخدمها بنجاح فى رسْمِ تاريخٍ إيديولوجى، ننتقل فيه من الرعويّـة إلـى الواقعية: فعند غينسبورو "يكفُّ عمال الريف عن كونهم "مزارعين سـعداء" ويغدون "الفقراء الكادحين"[9]. وبوضع بعض هؤلاء الغينسبوريين "فى سياق تناول إ. ب. طومسون كيفيّة تشكّل وعى الطبقة العاملة فى أواخـر القـرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، يمكن أن نراهم كمحاولات نـشطة تقاوم خلْق ذلك الوعى أو تنكره"؛ وثمّة إشارات مقابلة إلى الشعر، يُرَدُّ فيهـا على ما فى ديوان غولد سميث ***القرية المهجورة*** من نزعة عاطفيّة غـدت خطرة سياسيًا فى أوائل القرن التاسع عشر بما فـى عمـل كـراب ***سـجِلّ الأبرشيّة*** من واقعيّة المحافظين القمعيّة[10].

١-٢ الفن واللاوعى السياسي:

تُستَحضَرُ النظريّة الماركسية فى مثل هذه التفسيرات بطريقتين اثنتين متباينتين. فالنظريّة العامة فى ***تقـديم*** العام ١٨٥٩ تقول لنا إنّ الفنّ هو واحد من المجالات الإيديولوجيّة التى يعتمل فيها الصراع الطبقى. وهذه النظريّـة هى التى تبرر لنا أن ننظر تحت سطح العمل الرائق إلى الصراع الأساسـى الذى لا يقتصر أمره على غياب تمثيله هناك بل يتعدّاه إلى إنكاره الـصريح فى حقيقة الأمر. هكذا ننظر إلى واحدةٍ من هذه اللوحات، حيث يعكف بعض العمّال القانعين والمجتهدين، الذين حُشروا فى جزءٍ صغيرٍ من منظرٍ طبيعى

---

(9) ص ٣١.
(10) ص ٧٣.

من صنع الإله، على عملهم الأزلى، ونقول: ثمّة هنا من يريدنا أن نعتقد أنَّ هذا النظام الطبقى الظالم شىء مفروغ منه، وأزلى، وحَسَن. وبذلك نحـــوّل حيثيّة من حيثيّات اللوحة إلى بيانٍ دعائى، وما يخوّلنا أن نفعل ذلك هـــو أنَّ نظريتنا تقول إنّ للفنّ مثل هذه الوظائف الإيديولوجية.

ونستخدم النظرية الماركسية بطريقةٍ ثانية: كى نحـــدد مـــا الـــصراع الطبقى المحدَّد الذى تمثّله اللوحة فى حقيقةِ الأمر. ذلك أنَّ فى القلـــب مـــن الماركسية ثمّة نظريّتها فى التاريخ؛ وهذه الأخيرة ليست مجرّد دعوى مفادها أنّ الصراع الطبقى موجود، وأنّه يفسّر الصراعات الأخـــرى جميعًـــا: بـــل تشتمل على تاريخٍ للعالم سردى مفصّل، بوصفه تعاقب أساليب إنتاج يحظى فى كلٍّ منها نمطٌ من الصراع الطبقى بأهميّةٍ رئيسة. وهذا بدوره يجرى فى تاريخٍ مُفصَّل للصراع الطبقى تبعًا للشكل الذى يتخذه فى اقتـــصادٍ بعينـــه، وللطريقة التى يؤثّر بها على بنية المجتمع المعنى العامة كلّهـــا. ولـــذلك لا يقتصر تفسيرنا رسمةَ منظر طبيعى إنجليزى على تفسير محدَّد لتاريخ الرسم الإنجليزى وحسب، بل يتعدّاه إلى تفسير الأرض الإنجليزية، وما كانت تعنيه لأولئك الذين كانوا يملكونها، وأولئك الذين لم يكونوا يملكونها. ومن الأمثلـــة على ذلك تفسير المجتمع الإنجليزى فى القرن الثامن عشر فى كتاب تومسون *أحرار وصيادون* (*).

ويمكن القول إنّ التفسير الماركسى لعملٍ فنى يشتمل، بوجه عام، على وضع هذا العمل فى سياقه التاريخى، الذى يُفْهَم بدوره على أســـاس سَـــردٍ ماركسى عن الصراع الطبقى الأساسى، وتحديد الطريقة التـــى حُـــوِّلَ بهـــا

(*) عنوان هذا الكتاب بالإنجليزية هو *Whigs and Hunters*، والويغ، أو حزب الأحرار، هو حزب سياسى إنجليزى فى القرن الثامن عشر أراد أن يحدّ من سلطة الملك، وتحوّل لاحقًا إلى الحزب الليبرالى.

الصراع الطبقى الأساسى وجرى تمثيله. هذا يجعل العمليّة تبدو ميكانيكيّةً وأقرب إلى الوَصْفَة العامة؛ غير أنَّ ما أتناوله الآن أتناوله على أساس صيغة محددة. وفى أى تفسير ملموس، يمكن أن يكون إيجاد الخيط الرابط بين الاقتصاد الفعلى، وبنية المجتمع، والأشكال الثقافيّة السائدة معقّدًا وصعبًا ما فيه الكفاية.

تتمثّل أهميّة هذه النظريّة فى أنها توفّر لنا أساسًا ماركسيًا لإطلاق دعاوى بشأن دلالة الأعمال الفنيّة. حيث تمكن رؤية العمل الفنّى على أساس هذه النظريّة لا بوصفه مجرّد فعلٍ دعائى واعٍ وحسب، بل بوصفه طريقة يعى البشر الصراع الطبقى من خلالها ويخوضونه، كما يقول ماركس. صحيح أنَّ التمويه – بتحويل اضطهاد طبقى خبيث إلى منظرٍ طبيعى رائق – يبدو هنا تمويهًا لا مجال لاختراقه أو النفاذ إليه؛ وأنّ الأمر يبدو من بعض النواحى أشبه **بألّا يعى** المرء الصراع الطبقى بدلاً من أن يعيه. لكن هذه فى الحقيقة هى الحالة العامة. ذلك أنَّ البشر يعون التناقضات الأساسية التى تهدد مجتمعهم، أولاً وقبل كلّ شىء، من خلال بناء بنىً تخيّلية مُحكَمَة تموّه التهديد وتنكره.

وثمّة تشابه لافت هنا مع النظرية الفرويدية. فالحلم – أو العمل الفنّي – تحقيقٌ مموّه لرغبةٍ مكبوتة. وتنبع قوة الحلم الانفعالية – التى غالبًا ما تتركّز على تفاصيل غير مهمة فى الظاهر – من أعماق الصراع الذى لا يسمح له الحلم بأن ينفذ إلى الوعى. وبالمثل، فى ميدان المجتمع وليس فى ميدان العقل اللاواعى، فإنّ قوّة العمل الفنّى الانفعالية – التى قد تكون متركزة على ملمحٍ غير اجتماعى فى منظر طبيعى – قد تتوقف على صراع أساسى فى المجتمع لا يشار إليه صراحةً على الإطلاق؛ ولا يمكن

كشفه إلا بتحليلٍ تفسيرى تسنده نظريّة اجتماعية صريحة. والناقد الماركسى هو محلّل نفسى اجتماعى يزيح النقاب عن اللاوعى السياسى فى العمل الفنّى.

لهذا السبب غالبًا ما يحقّ لنا كلّ الحقّ أن نستخلص نتائج مما هو غائب عن العمل الفنى كما نستخلص مما هو حاضر فيه. فإذا ما وجدنا، على سبيل المثال، أن تقديمًا للريف الإنجليزى يستبعد بانتظام تلك الأوجه القاسية فى حياة العمّال، كان من حقّنا أن نعدّ ذلك مَثْلَنَةً للمنظر الطبيعى هى جزء من المعنى السياسى لذلك الجنس. وهذا بلا شكّ واحدٌ من الأسس التى يمكن أن نقيم عليها قناعةً بأنّ رسم المناظر الطبيعية الإنجليزى هو، فى معناه السياسى الرئيس، تسويغٌ للطبقة الحاكمة، طبقة ملاك الأرض.

١-٣ تغيّر المعانى بتغيّر التاريخ:

كنتُ أتكلم إلى الآن على العمل الفنى موضوعًا فى مرحلته التاريخية المحدّدة: نتاجات أواخر المجتمع الأرستقراطى كما رآها الأرستقراطيون أنفسهم؛ ذلك أنَّ وعيهم التهديد الذى يواجه نظامهم تتوسّطه الآن على نحوٍ غامضٍ رسومٌ تبنى ذلك النظام على أنّه طبيعى، وادع، جميل، ثابت لا يحول. لكن من المعروف أنّ هذه الرسوم، بوصفها أعمالاً فنيّة حيّة، قد عاشت بعد النظام الاجتماعى الذى أُنتِجَت فيه. وهى لا تزال تحظى الآن بالشعبية التى سبق أن حظيت بها على الدوام، وتُدفَع لقاءها أسعار هائلة من أُناس ليسوا أرستقراطيين بأى معنى من المعانى. ففى صيف العام ١٩٩١ أقامت صالة تيت فى لندن أعظم معرض على الإطلاق لمناظر كونستابل الطبيعيّة. وفى العام ١٩٩٣ أمكن للأكاديمية الملكية أن تثق بالألوان المائية الإنجليزية وتطمئن إليها.

ما الذى تعنيه، إذًا، لوحات هذه المناظر الطبيعية لناظرٍ ربما يكون من زمنٍ لاحق، وليس أرستقراطيًا؟ ناظرٌ ربما يكون برجوازيًا أو حتى من الطبقة العاملة، وليس لديه أى توجّس غير واعٍ بشأن تأجير أراضيه، لأنّه لا يملك أيّة أراضٍ يمكن أن تُؤجَّر؟ تقتضى مبادئ التفسير الماركسى أن نضع اللوحات فى وضعها التاريخى الجديد، ونتساءل كيف يعتمل فيها الصراع الطبقى الجديد الملائم لذلك الوضع. وهنا تبرز ثلاث إجابات واضحة.

١-٣-١ **ذاتيّةٌ قديمةٌ لطبقةٍ جديدةٍ** إحدى الإجابات، التى تلائم أكثر ما تلائم الناظرين البرجوازيين القريبين من الزمن الأصلى، هى أنَّ مثل هذا الناظر قد أتيح له جزءٌ صغير من ذاتيّة المالك الأصلى. حيث إنَّ له منفذًا ما إلى جمال الضيعة الأصلية ووداعتها، دون أن يكون قد اعتراه قطّ أى ضرب من ضروب القلق الاجتماعى. وهذا بحدّ ذاته، ليست له أيّة نتائج سياسية؛ فالناظر لا يخوض أيّة حرب طبقية. غير أنّه يمكن، بالطبع، أن يقدّر عاليًا وجود مثل هذه الضياع؛ أو يقدّر على الأقلّ ما أنتجه هذا النظام الاجتماعى من منظرٍ طبيعى جميل. وأقلّ ما يفعله مثل هذا الموقف هو أن يثبّط أى غضب يمكن أن يشعر به ذلك الناظر تجاه ظلم النظام. وإذا ما تبيّن أنَّ هذا الجمال متوقّف عمليًا على ظلم جزء كبير من البشر فى الريف، فإنَّ الناظر يمكن، كما يقول توم باين عن بورك، أن يأسى للريش وينسى الطائر المحتضر. قد يدعم الظلم كرمى للجمال.

ولذلك قد يشعر الماركسيون الذين اتّبعوا مثل هذا التسلسل فى التفكير أنَّ من واجبهم أن يرفضوا أشكالاً من الفنّ – العمارة الجورجية، فى كلٍّ من المدينة والريف، المتنزّهات الكبيرة، رسم المناظر الطبيعية والشخصيات الأرستقراطية، موسيقى هايدن وموزارت، التى كانت تعزف فى تلك الصالونات الأرستقراطية – لا شكّ فى أنّها عبّرت جميعًا عن ذلك النظام

الاجتماعى وكانت متوقفة عليه. وبذلك قد تتحول القناعة بأنَّ النظام كان شريرًا وكان ينبغى أن يزول إلى رفضٍ للفنّ الذى أنتجه ذلك النظام.

على هذا الأساس، يُضحَّى بعالمٍ كاملٍ من اللذّة على مذبح مبدأ سياسى. ذلك أنَّه، على الرغم من تطور كلّ شكل فنّيٍ من هذه الأشكال فى علاقة وثيقة مع منظومةٍ سياسية محدَّدة، يبقى ممكنًا وَضْع كلٍّ منها – بل كثيرًا ما وُضِعَ بالفعل – فى خدمة طبقات أخرى فى أنظمة اجتماعية أخرى. ولعلّ أوضح مثال على ذلك هو المتنزّه، الذى يمكن أن يغدو لذّةً للطبقة العاملة. غير أنَّ الموسيقا أيضًا تتسم بهذا التنقّل الطبقى. وهى تنقل دون صعوبة من طبقة حاكمة أرستقراطية إلى طبقة حاكمة برجوازيّة، ثمّ من جديد إلى العناصر الصاعدة من الطبقات العاملة. ولا يبدو النقّاد الماركسيون فى أى مكان آخر بيوريتانيين إلى حدّ الجنون، كما يبدون حين يحكمون على أعمال فنّية على أساس أصلها الطبقى، أو على أساس البنى الطبقية التى تُستخدم هذه الأعمال الآن فى دعمها. (كما يفعل الآن كثيرٌ من نقّاد شكسبير)[11].

١-٣-٢ معانٍ جديدةٌ لطبقةٍ جديدةٍ الإجابة الثانية عن سؤالنا أعلاه هى أنّ الأعمال المُنْتَجَة فى وضعٍ تاريخىٍ معيّن يمكن أن تتّخذ مجموعةً جديدةً من المعانى فى وضع تاريخى جديد. ففى بنية طبقية جديدة قائمة على الصناعة والتجارة، ومع مجتمع يكاد أن يكون مدينيًا برمّته، يتغيّر معنى الريف تمامًا، ليمثّل الحاجات الإنسانية غير المشبَعَة لدى العامل الصناعى والتجارى المدينى، سواء كان من الطبقة العاملة أم من البرجوازية. يمثّل الفضاء، والنسيم النقى العليل، والماء النظيف العذب، والعيش الصحّى،

---

(١١) من أمثال هؤلاء كثيرٌ من المساهمين فى: Dollimore and Sinfield (eds) 1985، *Political Shakespeare*.

وحريّة الحركة، والعمل الموائم، وحسّ الحياة والنماء. هذا ما يمثّله الريف بالنسبة للعامل المدينيّ؛ وذلك، بالطبع، إلى جانب الطعام الطازج الشهى المستمَدّ من حيوانات راضيّة. وكما يتغير معنى الريف، كذلك يتغيّر معنى المنظر الطبيعى فى الرسوم أيضًا. ويبرز للناظر الذى ليس لديه أى فهمٍ للمجتمع الأصلى مجتمع ماضٍ ذهبى جديد، يتمثّل مبرر وجوده فى تبيان ما يكون عليه المجتمع الذى لم يعرف تناقضات المجتمع المدنى أو كان قد حلّها. وبذلك يعود المنظر الطبيعى رعويًا من جديد.

لقد شعر النقّاد المحنّكون عمومًا، وليس الماركسيون وحسب، أنَّ مثل هذه الارتكاسات عاطفيّة وفارغة. فهى، عند الماركسيين، تُبْرِز حلاً خياليًا لتناقضاتٍ اجتماعيةٍ لا يمكن حلّها إلا بمسير الثورة البروليتاريّة قُدُمًا إلى الأمام. وهى، عند الناقد من الآخر، إشاحة وجه عاطفيّة عن الحياة الحديثة التى ينبغى مواجهتها وفهمها.

غير أنّ هذين الناقدين كليهما يغفلان شيئًا مهمًا. فالحاجات التى عدَّدتُها - الفضاء، والنسيم العليل، والماء النقى، والطعام الطازج الشهى، إلخ - ليست حاجات مبنية اجتماعيًا بأى معنى من المعانى، على الرغم من أنّه لا يمكن لغير المجتمع أن يوفّرها. والأحرى أنّها الحاجات البيولوجيّة الأساسية التى يقوم عليها البناء الاجتماعى لحاجاتٍ معقّدة. وأى بناء اجتماعى للحاجات الإنسانيّة يدفع البشر إلى إنكار حاجاتهم البيولوجيّة هو ظلم. والمجتمع الذى يحاول أن يبنى عمّاله على نحوٍ لا تخطر لهم فيه إمكانية الحصول على ما يكفى من الطعام، أو النوم، أو السكن، أو وقت الفراغ هو مجتمع ظالم شنيع؛ وهو يشبه، من بعض النواحى، ذاك المجتمع الذى حاول بناءه ملاّك المطاحن الذين وصفهم إنجلز وماركس.

وصورة الريف العاطفيّة هى على وجه الدقّة صورةُ مجتمعٍ بديلٍ، صحّى، غير مغترِب. وما دامت هذه الصورة حيّة، فإنَّ مجتمع التجارة والصناعة الفعلى لن يبدو على أنّه الشرط الإنسانى الممكن الوحيد. وثمّة ردٌّ مدمّر (يأتى من سى. س. لويس) على الناقد الواقعى الذى ينتقد الفنّ العاطفى والهروبى: "من الذى يفكر بالهروب طوال الوقت؟ السجناء والسجّانة". والعمّال الصناعيون والتجاريون المدينيون هم، إلى حدٍّ ما، سجناء يحلمون بالفرار. والمنظر الطبيعى يفصح عن هذا الحلم، الذى هو عاطفى بالضرورة، لأنَّه ليس مفهومًا كما ينبغى. والناقد الواقعى هو السجّان الذى يحاول أن يبقيهم فى عالم غير إنسانى. والماركسى هو المحرّض الذى يقول لهم إنّ كلَّ شىء سيكون على ما يرام إذا ما صرعوا حرّاس السجن ونظّموا السجن بأنفسهم. لكن ما يريدون فعله هو الفرار.

١-٣-٣ **النقد والسوق** الإجابة الثالثة عن سؤالنا هى أنّ هذه الأعمال قد تكتسى نوعًا من الدلالة الخارجيّة التى لا ترتبط بمعناها بأيّة رابطة ضروريّة. ومن الأمثلة الواضحة على هذا قيمة الرسوم بوصفها سلعًا فى سوق الفنّ. فالأعمال الفنيّة هى سلع يتميّز عرضها بأنّه مقيَّد إلى أقصى درجة، مما يجعل قيمتها التبادليّة مرتفعة جدًّا. والاقتصاديات الحديثة تستطيع أن تتدبّر مسائل من هذا النوع بطريقة مباشرة بما يكفى، مع أنّه من العسير التعامل معها على أساس نظرية القيمة القائمة على العمل.

والأمر اللافت أكثر هو مكانة الأعمال الفنيّة فى سوق الرأى النقدى المجازية: أو بعبارة أخرى فى تاريخ الذوق والحكم. وثمّة جدالات طويلة حول ذلك، تمتد لأكثر من ألف من الأعوام. وغالبًا ما يكون تغيّر الرأى النقدى حول الفنّ أو الأدب مؤشّرًا على تغيّر تاريخى واجتماعى ضخم. فتغيّر الرأى بشأن الأعمال الكلاسيكيّة، ذلك التغيّر الذى ندعوه **النهضة**، هو

أكثر بكثير من مجرّد حدث فى التاريخ الثقافى. ويمكن للهيغلى أن يرى إلى تغيرات من هذا النوع كمؤشر على تطور **الروح**؛ أمّا الماركسى فيحاول أن يفسّرها كمفاعيل لتاريخ الصراع الطبقى.

ولقد ركّزت مدرسة النقّاد الذين يدعون أنفسهم بالماديين الثقافيين، والتى ظهرت مؤخَّرًا على الطريقة التى تُبنى بها مُعْتَمَدات الأدب فى الأكاديمية، حيث تُعْتَمَد الإيديولوجيات الطبقيّة، والعرقيّة، والجنسانيّة التى غالبًا ما تنطوى عليها أعمال الأدب بوصفها قيمًا إنسانيّة كليّة، بالمعنى الحرفى. وغالبًا ما تؤخذ المكانة التى يحتلّها شكسبير فى ثقافتنا كأعظم مثال على هذا: ففى القديم، كان شكسبير يُقدِّم كإنسان كلّى؛ أمّا اليوم فنقول إن دراسة شكسبير الأدبية اعتادت أن تقدّم إيديولوجيا سياسية **محافظة** على أنها إيديولوجيا إنسانيّة كلّية.

وأنصار هذه النظرة ينكرون فى بعض الأحيان إمكانية أن تكون للفنّ أيّة قيمة باستقلال عن استعمالاته الإيديولوجيّة. ويرون أنّ ارتكاساتٍ عفويّةً فى الظاهر تجاه ما تنطوى عليه المسرحيّات من قيم شعرية أو دراميّة – بما فى ذلك ارتكاساتهم العفويّة فى الظاهر – يمكن تفسيرها على الدوام بمحددات إيديولوجيّة من نوع ما. وبذلك يعطى النقّاد من هذه المدرسة الأولويّة الإبستمولوجيّة لنظريّاتهم عن الإيديولوجيا وليس لاستجاباتهم حيال الفنّ والأدب، وسوف نتناول هذه النقطة فى موضع لاحق من هذا الكتاب.

١-٤ التقنيّة:

تتمثّل نقطة الضعف الفادحة فى حجاجنا إلى الآن فى أننى لم أقل سوى القليل عن التقنيّة. ولطالما نظر كثير من النقّاد فى جميع الفترات، ومعظم

النقّاد فى الفترات الأخيرة، إلى الموضوع على أنّه شىء ذو أهميّة ثانويّة بالمقارنة مع تدبّر النموذج والرسم (أو، فى الفنون الأخرى، طبقة الصوت والنغمة؛ أو البنية واللغة، وهلم جرا). أمّا الماديون الماركسيون والثقافيون فلا يكاد أن يكون لديهم أى شىء مهمّ يقولونه عن مثل هذه القضايا. صحيحٌ أنَّ ثمّة ما يمكن أن ندعوه ديالكتيكًا تكنولوجيًا فى الفنون. وأنَّ تقدّم التكنولوجيا يفسح المجال أمام رسوم جديدة، وأدوات موسيقية جديدة، ووسائط فنيّة جديدة مثل السينما. وأنَّ الفنانين بدورهم يفرضون متطلبات جديدة على التكنولوجيا المتاحة أمامهم. غير أنَّه لا حاجة بالمرء لأن يكون ماديًا ثقافيًا أو تاريخيًا لكى يدرك هذا؛ وبعض روايات الماديّة التاريخيّة الشائعة – كرواية بوخارين عام ١٩٢١ – كانت بالغة الفجاجة بهذا الشأن. والنقطة الدقيقة هنا أنَّ التقدّم فى التقنيّة يجعل أشكال الفنّ القديمة مستحيلةً؛ فتنحطّ إلى مستوى الحرف الصغرى، التى تفيد فى الترميم وردّ الأشياء إلى ما كانت عليه.

وليس من الصعب بالطبع إطلاق حكم نقدى فردى تُربَط فيه التقنيّة الفنيّة، بطريقةٍ لافتة فى بعض الأحيان، مع الحرب الطبقيّة. ذلك أنَّ التفسير النقدى نشاطٌ ناقص التحديد ومفتوح النهاية إلى حدٍ بعيد. ولا شىء أسهل، أو أشدّ اعتباطًا، من ربط أوركسترات القرن التاسع عشر الضخمة بالتنظيمات الصناعيّة الضخمة التى برزت آنئذ، والقول إنّ هذين الطرفين يعبّران واحدهما عن الآخر. (وهذا لا يصحّ، بالطبع، على موسيقا الحجرة، غير أنّ بمقدور المرء أن يُهمِل ذلك عند الكتابة عن الأوركسترات).

وإذا ما كان اهتمامك الأساسى هو الثورات، فينبغى القول إنّه قد لا يكون هناك ما يفوق الثورات التقنيّة من حيث سهولة إيجادها فى كلّ مرحلة من مراحل الفنون. وأولئك الذين يجدون جيمس جويس مهمًا لأنّه يقدّم ثورةً

الكلمة لعلّهم ينظرون فى أعمال كلٍّ من كونستابل وترنر الملوّنة. ولعل النقطة الأدقّ أن تكون مقارنة ذلك العنفوان الفجّ فى اسكتشات كونستابل الزيتية، التى كان يرسمها لمتعته الخاصّة (بحجم اللوحة النهائية فى الغالب)، بالصقل المتقن فى النسخ النهائية، المخصصة لجمهور مثقَّف فى الأكاديمية الملكيّة. ثمّة نظام اجتماعى كامل يمكن مطالعته هنا، شريطة أن تكون على معرفة بوجوده.

بيد أنّه ينبغى القول (مع أنَّ هذا يكاد أن يكون حقيقة تحليليّة)، إنّ أى تفسير نقدى لن يحظى بأهميةٍ فى النظرية ما لم تستوجبه نظريةٌ عامةٌ ما. والدعوى العامة المهمة الوحيدة التى تخطر لى بشأن العلاقة بين التقنيّة الفنيّة والديناميات الاجتماعيّة هى أنّه ليست هنالك أيّة علاقات معيّنة معروفة.

١-٥ المثال المحدّد: كونستابل:

كيف يقف تفسيرٌ من النوع الذى رسمتُ خطوطه العامة للتّو أمام مثال محدّد؟ دعونا نأخذ كونستابل هذا المثال. فى الظاهر، ينهار التفسير مباشرةً. ذلك أنَّ كونستابل كان رسامًا برجوازيًّا. فهو ابن صاحب مطحنة. ولم يتنكّر قط لموقعه الطبقى: فالمطحنة موضوع متكرر فى رسومه، وعلى هيئة بيت ريفى وليس على هيئة بيت فذّ. أمّا موضوعاته، فكان يحبّذ كثيرًا أنواعًا من الآلات المنتجة: الطواحين المائيّة، القنوات النهريّة، الأقفال. والناس فى مناظره الطبيعية عادةً ما يكونون منكبّين على أعمالهم: يحرثون ويزرعون، أو يفتحون قفلاً، أو يأخذون عربةً وعددًا من الأحصنة إلى الماء فى جدول تحت المطر. وما من أسياد يتأملون فدادينهم ببلاهةٍ. فلماذا لا يكون هذا احتفاء بالعمل الإنسانى؟

علينا أن ندرك أنَّ ما قدّمناه إلى الآن بوصفه شكلاً ثقافيًا نمطيًّا – "المنظر الطبيعى الإنجليزى"_ هو فى الحقيقة شكل متطوّرٌ تاريخيًا؛ وأن نعدّل تفسيرنا بحيث يلائم كلّ مثال محدَّد أو حالة محدّدة. ويشير بارِل، فى كتابه *الجانب المعتم من المنظر الطبيعى*، إلى "**المسافة** القائمة بين كونستابل مراقب المناظر الإنسانيّة والأشخاص فى تلك المناظر". ويصل إلى أنّ "... كونستابل يختزل كل العمّال إلى أقنان... لكنه يقدّمهم فى الوقت ذاته منخرطين فى علاقة تثير الحسد، وتكاد أن تكون مسترخية، مع العالم الطبيعى، مما أتاح لمعجبيه فى القرن التاسع عشر... أن يتجاهلوا حقيقة أنَّ أساس ما لديه من تناغم اجتماعى هو الانقسام الاجتماعى".

وعلى هذا سوف يردّ المعجبون المحدثون: هذا إغفالٌ اشتراكى مميّز للأمر الرئيس. كونستابل هو على وجه الدقّة واحدٌ من الرسامين الذين استعادوا ما للمنظر الطبيعى من معنى كلّى: فهو لا يقدّمه كصورةٍ للتملّك والاستقرار الطبقى بل كصورة للطبيعة: كصورة لإلهٍ حلَّ فى كلِّ شىء، أو لحياةٍ لا اغتراب فيها. وهذا يمكن الدفاع عنه؛ فلا شكّ أنّه قد أمضى قدرًا كبيرًا من عمره يرسم من الطبيعة مباشرةً لوحات مكتملة وتخطيطات، وأمضى قدرًا أكبر يستخرج من دفاتر تخطيطاته صورًا مثاليّة للطبيعة. غير أنّ ماركسيًا قد يرغب فى القول إنّ مثل هذا الإله الحالّ فى كلِّ شىء– **الطبيعة** – هو ذاته الحارس المثالى لحكمٍ طبقى يضفى عليه الصفة الطبيعية ويجعله خفيًّا.

وفى بعض الأحيان يبرز إله أرثوذكسى تمامًا، بعيد كلّ البعد عن مذهب الحلول أو وحدة الوجود، مع بيت عظيم يخصّه، كما أنَّ خلفيّة ذلك التخطيط القوى لعربةٍ وعدد من الأحصنة تحت المطر المنهمر من سماء مدلهمّة، هى كاتدرائيّة سالِزبرى. وفى حال لم يلتقط المرء الأمر تمامًا، ثمّة

النسخة النهائيّة الشهيرة، مع قوس قزح الذى ينحنى ليلفّ الكاتدرائيّة: ولعل للوحة عنوان أيضًا: **الخلاص!** فتلوح مباشرةً تلك المعانى الضمنيّة التى ينطوى عليها الفنّ الفيكتورى(١٢). ذلك أنّ كونستابل يستخدم الآن أقدم الأشكال الإيديولوجيّة وأقواها - الدين - ليجعل نظام الريف الاستغلالى تعبيرًا مباشرًا عن العدل الأبدى. ومع مثل هذا **الانتصار** المهيب، لا حاجة بالطبقة الحاكمة أن تظهر فى اللوحة.

٢ - بنيان وملتون:

٢-١ بنيان: الماركسيون والدكتور ليفيز ومعنى الموت

أشرتُ إلى أنَّ النقّاد الماركسيين يكشفون عن اللاوعى السياسى فى الأعمال الفنيّة؛ والافتراض هنا هو أنّ فى تلك الأعمال عناصر سياسيّة مثل الحرب الطبقيّة ينبغى الكشف عنها. وثمّة نظرة مغايرة مفادها أنّ هؤلاء النقّاد يحوّلون أعمالاً غير سياسية إلى تجسيدات للحرب الطبقيّة بعمليّة تفسير متعمّدة وعنيفة، انطلاقًا من زعمٍ امتلاك نظريّةٍ متميّزة فى التاريخ والإيديولوجيا. وقد برزت قوّة وجهة النّظر الأخيرة هذه وهشاشتها على السواء فى نقد الدكتور ليفيز الماركسى جاك ليندسى فى ثلاثينيات القرن العشرين، وذلك فى مقالته "بنيان فى عيون حديثة"(١٣)، وهى مقالة غدت أشهر أمثلة الحرب الرهيبة التى نشبت فى الثلاثينيات بين *Scrutiny* والماركسيين: تلك الحرب التى عادةً ما يُفترض أنّ *Scrutiny* قد كسبتها بسهولة. غير أنّى لست واثقًا إلى هذا الحدّ.

---

(12) Parries and Fleming-Williams 1991، *Constable* (London: Tate Gallery)، No.209 Sketch from "Salisbury Cathedral from The Meadows"; No210"Salisbury Cathedral from The Meadows".

(13)Leavis 1952، *The Common Pursuit*.

فى أمثولة القرن السابع عشر، ***رحلة الحاج***، يجد جون بنيان صورة عميقة لحياة الشخص المسيحى. شخصٌ يحمل عبئًا على ظهره، وينبغى أن ينطلق، كرمى لأسرته وأصدقائه، شاقًا طريقه إلى **الصليب** حيث يمكن هناك فقط إزالة ذلك العبء، فيشرع فى حجّ طويل إلى **المدينة السماويّة**. ومعنى هذا واضح بما فيه الكفاية: العبء هو الخطيئة؛ و**المدينة السماويّة** هى السماء؛ والرحلة هى الحياة المسيحيّة.

على الطريق تكمن مواجهات مع وحوش وبشر، يمثّلون ضروب الإغواء؛ وبنيان، الذى كان راديكاليًا وإصلاحيًا فى زمنه وأخذ طائفيّته على محمل الجدّ، يضع " باى-إيندز" المنافق(الأنجليكانى) بين تلك الضروب من الإغواء. والدكتور ليڤيز، انسجامًا مع مبادئه المعتادة، يأخذ كتاب بنيان على محمل الجدّ دون فكره الدينى والسياسى. ولذلك فهو يستبعد المعنى السياسى للحدث، لكنه يعلّق باستحسان على اللغة العامية الرشيقة التى يستخدمها بنيان: فهذه، كما يقول، تشهد على "فنٍّ عَيْشٍ اجتماعى... وثقافة ايجابيّة اختفت ولم يُبْرِز المحدثون من الثوريين، والمصلحين الاجتماعيين، والطوباويين عمومًا أى مكافئ اجتماعى لها". وبهذه المناورة المدهشة يُحَوَّل نقد بنيان الدينى والسياسى لمجتمعه إلى دعم عميق لهذا المجتمع؛ ويُجنّد بنيان الراديكالى كشهادة أدبيّة أخرى على نظرية ف. ر. ليڤيز فى التاريخ؛ التاريخ بوصفه تدهورًا روحيًا واجتماعيًّا مطّردًا من مرتَفَع القرن السابع عشر. ومن الواضح أنَّ العنف الذى ينزله ليڤيز بالتاريخ الفعلى ليس أقلّ من العنف الذى ينزله به الماركسيون.

وبالطبع، فإنّ لدى الماركسيين أيضًا مشكلاتهم. وجاك ليندسى ماركسى، ومادى تاليًا: فلا يستطيع أن يتقبل ما تقوله عن نفسها منظومةٌ غير دنيويةٍ فى الأساس مثل **المسيحيّة**، التى تُعاش فيها الحياة، ليس على أساس

الثروة الماديّة أو الإخوّة الإنسانية على هذه الأرض، بل على أساس الخلاص أو اللعنة الفرديين في عالم آتٍ. وكي يفسّر شخصٍ مادى قوة تأثير الرؤيا الدينيّة في عملٍ مثل *رحلة الحاج*، لا بدّ له من التعامل مع مفاهيم مثل **السماء** بوصفها استعارات لشيء قوى التأثير مثلها في الحياة الاجتماعيّة العاديّة. وبالنسبة لليندسي، في كتابه ***جون بنيان، صانع الأساطير***، فإنّ **السماء** استعارة للعلاقات المتناغمة والوحدة الاجتماعية المستحيلة في مجتمع يشقّه صراع الطبقي؛ ولأنّ التناغم والوحدة لا يمكن تحقيقهما في الحياة، فإنهما يُنقَلان إلى ما بعد الموت. ولقد سبق أن رأينا أنّ مواقف كهذه – التحليلات الماديّة الاختزاليّة للمسيحية – قد لعبت دورًا مهمًا في تطوّر الماركسيّة؛ وقد سبق أن ناقشناها في الفصل الرابع.

وكما يعترف ليڤيز، فإنّ ليندسي لم يقصد لاستخدامه هذا التحليل أن يكون اختزاليًّا. بل قصد له أن يبيّن لماذا يمكن حتى لشخصٍ ليس مؤمنًا أن يرتكس لرمز **السماء** عند بنيان. يقول ليندسي إنّ بنيان "أراد أن يخرج خارج الشقاق الاجتماعي الشالّ والمشوِّه في أيامه إلى حياة الأخوّة الأكمل". و"الحكاية تحكي عن الرحلة من العُسْرَة والإعاقة إلى النور والبهجة والوفرة. ورمز السماء ينزل من ما بعد الموت؛ ويغدو رمزًا لما يمكن أن تغدو عليه الأرض بالأخوّة. وبهذا تكون الأمثولة، التي هي في الظاهر قصّة عن كيفيّة الموت، حثٌّ على مزيد من العيش". وهكذا يلائم ليندسي الأمثولة الدينيّة مع منظومة ماركسيّة لا تقدّم الخلاص إلا على الأرض، بعد الثورة. بل إنّه يشير إلى أنّ هنالك تفصيلاً في الأمثولة – خَوضُ كريستيانا عبر نهر الموت وترك أطفالها وراءها – يشير إلى أنّ بنيان كان لديه إحساس بأنّ ثمّة خطأ في فكرة الموت كهدف للحياة.

وكان على ليــڤيز أن يبذل تجاه ما سبق قدرًا كبيرًا من الجهد. "مع أنّ السيّد ليندسى يتحدّث عن "حياة أكمل" إلا أنّه لا يرينا سوى الفــراغ... هــل يمكن لمن لديه أيّة حكمة يبديها، أو تستحق أن تُسمع، أن ينشر مثل هذا على أنّه ردّة فعله على النهاية التى لا تُضاهى للجزء الثانى من ***رحلة الحاج***؟" ما يريد ليــڤيز أن يقوله واضح: ترك المرء أطفاله وراءه هو أمــر صــحيح وواضح؛ فما من استعارة أخرى للموت تفوق هذه الاستعارة الثاقبــة، لكــن رفضه الشرس مقاربة ليندسى هو رفضٌ محيّر: ذلك أنّ ليــڤيز ليس مؤمنًــا بالمسيحيّة أكثر من ليندسى، أو منى؛ ولديه المشكلة التى لدينا فى تفسير مــا يتّسم به تخييل بنيان من قوّة ودلالة مباشرتين. يقول ليــڤيز: "لا فائدة للنقاش مع شخصٍ يزعم أنّ الإلهام هنا هو فى أساسه طبعةً طوباويّةً من "ما يمكــن أن تغدو عليه الأرض بالأخوة"".

وهذا رفضٌ ليــڤيزى مميَّز تمامًا إمكانيّة النقاش مع كلٍّ من تختلــف تبصراتهم النقدية اختلافًا مهمًا مع تبصراته. ومن المؤكّد أنَّ هــذا لا يبــشّر بالخير فيما يتعلّق بالأخوة. لكن ليــڤيز يقوم مباشرة بتراجع جزئى: "مهمــا يكن من أمر ذلك العنصر الذى يمكن أن يكون فيها" (ثمّة شىء قــد يكــون هنالك، إذًا، على الرغم من عدم جدوى النقاش مع أولئــك الــذين يعتقــدون بوجوده)، "فإنّ النتيجة برمّتها شىء أعقد وأنضج بكثير". وهنا ثمة ما يغرى بالقول: حسنٌ، لقد خرج السرّ أخيرًا: مشكلة الثورة كغاية هــو أنّهــا غيــر ناضجة. أو، لعلّ ما نحتاجه هو تصوّر للأخوة الإنسانيّة معقّد وناضج (وهو، بلا شكّ، ثمرة حضارة ناضجة ذات بنية طبقيّة معقّدة). ومثل هذه المفارقات الساخرة هى طريقة للإشارة إلى أنّ ليــڤيز لا يعدو أن يقدّم تعميةً رجعيّة.

لكنّا لا نستطيع أن نترك الأمر هنا، ولا ليــڤيز يفعل ذلك. فثمّة، فــى النهاية، مشكلة إنسانيّة واقعيّة يُعنى بها بنيان، وبؤس الماركسيّة فى التعامــل

معها هو بؤس ذائع الصيت. وهذه المشكلة هى كيف ينبغى أن يواجه الكائن البشرى الفرد موته. فليس لدى كلاسيكيى الماركسيّة - ولا لدى النقّاد الماركسيين اللاحقين - أى شىء يقولونه فى هذه القضيّة البتّة، مع أنها أساسيّة بالنسبة للتفكير الدينى. وما يقدّمه بنيان، كما يشير ليـڤيز، هو شىء لا يمكن إعادة إنتاجه اليوم. لكنّه يتساءل "إن كان يمكن أن يوجد ما ندعوه الصحّة الثقافيّة من دون موقف من الموت مُقدّس مثله يكون فى الوقت ذاته "حثًّا على مزيدٍ من العيش" (التناقض الذى يراه السيّد ليندسى)". ومقالة ليـڤيز تنتهى هنا؛ ويشعر المرء أنّ من غير المقنع أن يكون هذا هو الحدّ الذى تنتهى عنده. ذلك أنّ ليـڤيز ليس لديه أى شىء يقدّمه: ليس لديه حتى ذلك المفهوم الهيدغرى عن الكينونة - نحو - الموت. إلاّ أنه يشير إلى ثغرة واسعة فى النظريّة الماركسيّة.

ولعلّنا نسأل أيضًا، ما الذى يجرى لتفسيرات تستند صميميًّا إلى إحلال أخرويّة مسيحيّة محلّ أخرويّة ماركس العلمانيّة، عندما تُرْجَأ الثورة إلى ما لا نهاية أو تمضى فى الطريق الخطأ على نحوٍ مشين، وهو الأسوأ؟

٢-٢ ملتون: تناقضات الثورة:

حالة ملتون هى أصعب بَعْدُ على الماركسى. فقد كان ملتون، بحسب المصطلحات الماركسيّة، ثوريًا برجوازيًّا، وموظّفًا رفيعًا فى الحكومة الثوريّة، تمثّلت وظيفته، التى كان يؤديها بحماسٍ، بالدفاع عن سياستها الأشد تطرّفًا: قتل الملك. و***الفردوس المفقود*** قصيدة عن ثورةٍ يتمرّد فيها شخص يبدو شديد الشبه بقائد برلمانى دون نجاح على شخصٍ يبدو شديد الشبه بملك ستيوارتى. لكن القصيدة تقف فى الطرف الخطأ (رسميًّا على الأقلّ). حيث يفترض أنَّ الشيطان على خطأ؛ وأنَّ الله على صواب؛ مع أنّ هنالك طاقات

شعريّة قويّة تدفع بالاتجاه الآخر، ومع أنَّ الشاعرين الثوريّين، بليك وشيللى، لم يشكا قطّ فى أنّ الشيطان هو البطل الحقيقى. ولا شكَّ أنَّ قَلْبَ القيم الرسمى الجوهرى فى القصيدة يتوافق مع واقعة أنّ الثورة السياسية قد أخفقت. لكنّ ذلك لا يعنى أنّ ملتون قد غيّر سياساته قطّ.

ما من ماركسى يمكن أن يشكّ فى أنّ ***الفردوس المفقود*** هى استجابة لثورة برجوازيّة. غير أنّها ليست على وجه الدقّة تمثيلاً لثورة برجوازيّة. وما تمثّله، بالأحرى، هو التناقضات العميقة فى المجتمع الذى أَنتج الثورة وأملى أن تفشل فى آن معًا. والنوايا الفنيّة المتناقضة فى القصيدة تتصل بـ/ وتعبّر عن التناقضات فى الأخلاق البيوريتانيّة التى تسندها، وهذه بدورها تجسد التناقضات الاجتماعيّة فى تلك الفترة. والقصيدة التى كان فى النية أن تبرّر طرائق **الله** لـ **الإنسان** تنتهى بوضع الله فى قفص الاتهام؛ وتمضى بعض الشىء لتفسّر التدهور التالى فى المسيحيّة الأصوليّة التى بُنيَت عليها. والقصيدة فى الحقيقة مدروزةٌ بهذه التناقضات، ومن اليسير تمامًا أن نوضح أنّها، مثل ***هاملت***، مخفقة فنيًا(١٤). لكنّ هذه الإيضاحات ليست مقنعة. وهى تقوم على وجهة نظر مفادها أنّ الفنّ أبولونى وجليل: أى أنّه يطرح صراعاته عن وعى، ويدعها تُحَلّ. لكنّ هذه القصيدة تتمتّع بطاقات ديونيزيّة؛ أى بطاقات قائمة على صراعات لا واعية تترك دون حل. وقوّة القصيدة شديدة الشبه بقوّة الثورة غير المكتملة التى ولّدتها.

ويتجاهل ليفيز، فى كتابه ***إعادة تقويم***، معنى القصيدة السياسى كعادته، ويزعم أنه لا يدين سوى طريقتها فى استخدام اللغة. وعند الفحص، فإنَّ ما يزعمه من تفوّق "السلالة النابهة" (أو شعراء بلاط كارولين – الفصل١) على ملتون (الفصل٢) ليس سوى تفضيل للغة البلاط على لغة

---

(14)T. S. Eliot 1919، "Hamlet"، reprinted in *Selected Essays.*

منبر الوعظ ومجلس العموم. وليس موقف ليـڤيز غير السياسى سوى ضرب من لا وعى سياساته الخاصّة. ومرّة أخرى ينتهى ليـڤيـز، مثـل إليـوت، نصيرًا لتشارلز الأول متحمسًا؛ ومعظم النقد الأدبى يقتفى خطاه.

٣ - كريستوفر كودويل:

٣-١ *تجاهل كودويل*

كانت ثلاثينيات القرن العشرين عقدًا ماركسيًّا، بحسب الدكتور ليـڤيز والأسطورة الشائعة فى أقسام الأدب الإنجليزى؛ وربما كانـت الماركسية، بالنسبة له، الخطاب النظرى الرئيس الذى كان على الناقد أن يقارعه. غيـر أنّ قدرًا بالغ الضآلة من النظريّة الأدبيّة الماركسيّة هو الذى بقى مـن تلـك الفترة. وثمّة شخصيّة كبرى واحدة تبرز، مع أنها لم تُقدَّر إلـى الآن حـقّ قدرها. فمن حيث عمق المشكلات الفلسفيّة التى كان مؤهّلاً لمعالجتها (بمـا فيها تلك الأسئلة عن تكوّن الذات الإنسانيّة التى درسها منظّرونا المعاصرون عند ألتوسر)، ومن حيث مدى النظريّة التجريبية التى حشدها من أجل الأدب (من مجالات العلوم الطبيعية الأشدّ صرامة وصولاً إلى شبه التحليل النفسى التأملى). ومن حيث قدرته على مكاملة ذلك فى بنية نظريّة واحدة متماسـكة ضمن إطار ماديّة ديالكتيكيّة معدّلة، كان كريستوفر كودويل، المنظّر الأدبى البريطانى الأعظمَ بما لا يقاس.

وهو لم يُقَدَّر حقَّ قدره، لأنّه كان صاحب فضيلتين اثنتـين كبيـرتين: أولاها كانت محرّمة على نقّاد الأدب الأرثوذوكسيين، وثانيتها كانت محرّمة على **اليسار الجديد**. والخاصيّة التى كان نقّاد الأدب الأرثوذكس ينفرون منها هى المدى الشاسع الذى اتّسمت به النظريّة التى استخدمها، وافتقـاره إلـى

الاهتمام بالقراءة النقديّة الدقيقة. فلقد أمضى نقّاد الأدب الأرثوذكس معظم حياتهم المهنيّة فى ترسيخ استقلال النقد الأدبى كفرع معرفى قائم على مهارة القراءة الدقيقة؛ وتمثّل الجانب السلبى لهذا الأمر فى ميلٍ إلى رفض كل تأمّل نظرى غير متركز بصورة ضيّقة على فرض حُكم أدبى محدّد. ويكاد ليفيز أن يكون مثالاً كاريكاتوريًا لهذا الميل؛ غير أنّه كان عميق الجذور لدى ريموند وليامز نفسه لدرجة أنه صرف النظر عن كودويل، لأنّه ليس فيما يمكن أن يقوله عن الأدب الفعلى سوى القليل مما يثير الاهتمام(١٥).

والخاصيّة التى نَفَرَ منها **اليسار الجديد** هى أنّ كودويل كان ماديًّا ديالكتيكيًا ويفهم العلوم الطبيعيّة. لم يكن يفهمها وحسب، بل حاول أن يجلبها إلى رؤيةٍ للعالم ماركسية متكاملة إلى جانب الشعر. أمّا **اليسار الجديد**، من جهة أخرى، فهو وريث تراث الماركسيّة الغربية(١٦)، بدءًا بشخصيات مثل لوكاش الشاب، وغرامشى، وصولاً حتى إلى شخصيات مثل سارتر. وهو تقليد مُحَنَّك فلسفيًا، يعتبر الماديّة الديالكتيكية سوقيّةً صراحةً؛ وينزع إلى التمييز الحاد بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، ويشمئز من العلمويّة.

ويُعنى هذا التراث كثيرًا بأن ينأى بنفسه عن الستالينيّة، وهو محقّ فى ذلك تمامًا؛ لكنى أخشى أنّ هذا قد اشتمل على اتهام ماديين ديالكتيكيين مثل كودويل، ممّن أعجبوا بستالين، بتبنى نماذج ستالينية ميكانيكية مبسّطة تتحدّد فيها الأشكال الثقافية تحديدًا مباشرًا بالأساس الاقتصادى. ومن الأمثلة على هذه المعالجة ما نجده فى تقديم سول يوريك لطبعة العام ١٩٧١ من كتاب ***دراسات ومزيدٌ من الدراسات فى ثقافة محتضرة***. كما يتّهم ريموند وليامز

---

(15)*Culture and Society*، 1958.

ويؤكّد وليامز على موقفه هذا فى:

Politics and Letters، 1979، p.127.

(16) Cf. Anderson 1976; Merquior 1986.

كودويل بالإيمان بـ"شعرٍ رأسمالي"؛ أمّا أنطونى إيستهوب فيتهمه بربط الدوبيت البطولى(*) بالمركانتلية ربطًا مباشرًا(١٧).

وهذا بالطبع، غير مُنْصِف على الإطلاق؛ وقد ترتّبت عليه عاقبة محدّدة، هى أنَّ **اليسار الجديد** اللاّحق تعلّم نقده، وشيئًا من تصلّبه السجالى، فى مدرسة ليـڤيز لكنه تعلّم نظرياته الأدبية فى مدرسة ألتوسر(١٨). وفى ذلك السياق، المزيّن بالرطانة البنيوية والفلسفيّة الفرنسية وبالمستوردات المثالية الغريبة من لاكان مباشرةً، ومن هيغل فى النهاية، كان أن نظر **اليسار الجديد** فى مشكلته الأساسية: مشكلة التكوين الاجتماعى للذات الإنسانيّة الفرديّة، ومؤدَّياتها المتعلقة بالحكم النقدى العفوى كما يُفترَض. غير أنّ كلّ ما له أهميّة فلسفية لدى ألتوسر كان حاضرًا أصلاً فى الماديّة الديالكتيكيّة. ولم يكدْ عَمَلُ ألتوسر يتعدّى إضافة بعض الصَّلْصَة البنيويّة على الماديّة الديالكتيكيّة، لكنّ عمله عاش أكثر بكثير مما عاش عمل كودويل.

وتبدو حياة كودويل كأنّ لها بنية أسطورة بطولية. فهو يكاد أن يكون نمطًا أصليًا للمثقف الشيوعى شأنه شأن لوكاش أو غرامشى، بطريقتيهما المختلفتين. فهو، بخلافهما، كان قد ثقّف نفسه بنفسه إلى حدٍّ بعيد. وقد وُلِدَ فى بيوتنى عام ١٩٠٧، وحمل اسم كريستوفر سانت جون سبريغ؛ وتعلّم فى مدرسة إيلنغ البندكتيّة حتى السادسة عشرة والنصف من عمره. وأمضى ثلاث سنوات صحفيًا فى ***اليوركشاير أوبزرڤر***؛ وعمل محررًا، ثمّ مديرًا، لشركةٍ من الناشرين المختصين بعلم الطيران؛ واخترع جهازًا لتعشيق تروس

(*) الدوبيت البطولى، أو الكوبليه البطولى heroic couplet، من أشكال الشعر الإنجليزى التقليدية، عادةً ما يُستَخدَم فى الملحمة والشعر السردى، حيث تكون القصائد مبنيّة من سلسلة من أزواج الأبيات يكون فيها لكلّ زوج روى واحد أو قافية واحدة. من أشهر الذين يرتبط بهم هذا الشكل جون درايدن وألكسندر بوب.

(17) Williams 1979، p.144; Easthope 1991، p.116

(18) Cf. Eagleton 1956،Criticism *and Ideology*، pp. 21-4.

السيارات قابلاً للتغيير بلا حدود؛ ونشر خمسة كرّاسات فى علم الطيران، وسبع روايات بوليسيّة وبعض القصائد والقصص القصيرة قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره. وكثير من قصصه القصيرة جيد جدًا[١٩]؛ ولم أقرأ كرّاساته فى علم الطيران أو قصصه البوليسية.

ولقد غدا شيوعيًا فى العام ١٩٣٥؛ ويبدو أنّه قد تضلّع من الأدب الكلاسيكى بسرعة مخيفة. ومن كتبه ***الوهم والواقع***، وهو دراسةٌ فى منابع الشعر؛ ***دراسات فى ثقافةٍ محتضرة*** و***مزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة***؛ ***الواقعيّة والرومانس*** (وهذه الكتب جميعا هى فلسفة ونقد أدبى فى آنٍ معًا)؛ و***الأزمة فى الفيزياء الحديثة***. وقد نُشِرَت هذه الكتب جميعًا بعد موته. بل إنّ شهرة كودويل برمّتها جاءت بعد موته. ولو أنّه عاش لربما كان واحدًا من أعظم الفلاسفة الماركسيين؛ أو لربما كان حصانًا حزبيًا مثيرًا للشفقة يُسخَّر لمختلف الأغراض. غير أنّه قُتِلَ عام ١٩٣٧، بشجاعةٍ بالغة، فى إحدى معارك الحرب الأهلية الإسبانيّة.

وتنزعُ كتب كودويل جميعًا لأن تتناول الكون المعروف ككلّ. وهذه نتيجة للزاوية الماركسيّة الشاملة؛ لكنها تجعل من الصعب أن نعرف من أين نبدأ تلخيصنا. وسوف أبدأ بإطلاق واحدة أو اثنتين من الملاحظات العامة حول ملامح فكر كودويل التى يبدو أنّ المعلّقين المحدثين ينفرون منها، لكنها تشدّنى بشكل عام. ثمّ سأعرض لمساهمة بالغة الأهميّة فى النقد: تناوله العلاقة بين الاقتصاد والشكل والمضمون الأدبيين، فى تاريخ الشعر الإنجليزى. وأخيرًا سوف أستخلص بعض الدعاوى العامة والفلسفية من كتابه ***مزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة*** (والثقافة التى كانت تُحتضَر هى بالطبع، ثقافة الغرب؛ وكودويلً يتوقّع بثقةٍ ثورةً خلال وقت قصير).

---

(19)Caudwell 1986، *Scenes and Actions.*

ويجمع كودويل في كتابته ذلك الجمع المؤثر بين الصّحافي السجالي والفيلسوف الناضج أتمّ النضج. وما يجيز فلسفته الكلّية هو الماركسية؛ وما يجعلها ممكنةً، بالنسبة لفتىً في التاسعة والعشرين من عمره لا يزال لديه كثير من الثغرات الفكريّة التي ينبغي أن تُسَدّ، هو الصحافة. فعادةُ الصحافة تتيح له أن يُحلَّ نوعًا من البلاغة السجاليّة رفيعة المستوى محلَّ التفكير، حين يحتاج لأن يُعمِلَ فكره في مشكلات صعبة مثل العلاقة بين الذات والموضوع، أو العقل والمادة، أو الحريّة والحتميّة(٢٠). لكنه على الأقل يعي هذه المشكلات، ويرى أنّها أساسية للعمل في النظرية الأدبية والثقافية، ويتصدّى لها رأسًا؛ وهذا ما يجعل عمله مصدر انتعاش ونشاط. ويشعر المرء بعد قراءته أنّ هنالك عالمًا كاملاً من الأفكار التي لا يقتصر أمر النقد الأدبي على عدم استكشافها، بل يتعدّاه إلى المسارعة إلى كبتها؛ وهي أفكار لم تجرِ العودة إلى التركيز عليها في العالم الأكاديمي الأنجلو أمريكي إلا مع صعود النظرية الأدبية في سبعينيات القرن العشرين.

ومهارة كودويل الصحفية هي التي تمكنه من تغطية كل هذا النطاق الواسع، دون أن يقع في مطبّ إهمال التفاصيل. وهو غالبًا ما يدع لفلسفته أن تكون سجالية، وضحلة، وممتلئة بالثغرات. وهو مولع، مثل كثير من الماركسيين، بالتأكيد على أنّ هناك صيغةً بسيطةً ما "لا يقدر" المفكّرون البرجوازيون "أن يروها"؛ مع أنّ الأفضل من بينهم غالبًا ما يرون أبعد منها، ويرون كلّ ما حولها. لكنني أعتقد أنّه في بعض الأحيان يكون عميقًا وذا بصيرة ثاقبة؛ مع أنّ تبصّراته في أفكار عامة، وفي العلاقة بين الأشكال الأدبية والتاريخ، وليست في أعمال أدبية بعينها.

---

(٢٠) كان محللٌ نفساني مثل لاكان، وفلاسفة متمرسون مثل ألتوسر وفوكو، قد لخبطوا هذه القضايا بالقدر ذاته؛ لكنهم قادرونٍ على استخدام مفردات أكثر حنكةً بكثير، وعلى خداع طبقةٍ من القرّاء أرفع. انظر تناولنا ألتوسر لاحقًا في هذا الكتاب.

ولذلك فإنّ فكر كودويل صعب التقويم، اللهم إلا إذا كنتَ ماركسيًا أنت نفسك، فتكتفى باختبار خطّه الحزبى قبالة خطّك الحزبي. وقد شاع نبذه فى أربعينيات القرن العشرين لانحرافه عن الشيوعية الحقّة، وإدخاله فلسفةَ علمٍ برجوازية، وما إلى ذلك. أمّا فى هذه الأيام، فغالبًا ما يُنْبَذ باعتباره ستالينيًا.

والستالينية محنةُ مرحلةِ كودويل، شأن الماوية فى أوائل سبعينيات القرن العشرين إنما مع مزيد من المبررات؛ فقد كان من الصعب أن تنتمى آنئذ إلى الحزب الشيوعى البريطانى ولا تكون ستالينيًا. ففى ذلك الحين، كان منطقيًا أن يبدو الأمر كما لو أنّ الخيار الجدّى الوحيد هو بين نظامٍ رأسمالى مفلس جوّع الملايين؛ ونظام سوفييتى آخذٍ بالتطور مع بعض الصعوبات المحليّة، لكنّه النظام الذى يأمل المرء أن يكون مستقبل العالم. ولم يكن واضحًا آنئذ أنّ مصاعب ستالين المحلية ترقى لأن تكون حرب إبادة ضد شعبه، خاصةً الفلاحين والأقليات القوميّة. وبدا العداء للاتحاد السوفييتى عندئذٍ كأنه دعم موضوعى للرأسمالية، والإمبريالية، وفوق ذلك كله الفاشية. ولقد مات كودويل وهو يقارع الفاشيين مدافعًا عن حكومة إسبانيا الجمهورية الشرعية فى زمنٍ كان لا يزال من الممكن الاعتقاد بأنّ ستالين، بالمقارنة، شىء حسن، أو ضرورة تاريخية على الأقلّ.

وفى هذه الأيام، حين نسمع اسم ستالين، من الطبيعى أن تخطر فى أذهاننا معسكرات الاعتقال؛ وتصفية كلّ خروج فكرىّ؛ وأن ندرك أنّ الغرَضَ من هذه الأشياء لم يكن مقارعة الثورة المضادة وحماية البروليتاريا، بل إخفاء حقيقة أنّ ستالين كان متورطًا فى الإبادة. ولذلك فإنّه كلما سخر كودويل من قلق شعراء مثل سبيندر وسواه على الحريّة الفكرية، يخطر فى ذهننا صفٌّ طويل من المفكّرين والفنانين الروس البارزين الذين أُنهكهم القمع أو فتك بهم بسبب عدم أرثوذكسيتهم؛ علمًا أنّ عدم أرثوذكسيتهم غالبًا ما تمثّل

برصدهم جانبًا بسيطًا من الشرور المهولة التي كانت تجرى؛ فنشعر بقشعريرةٍ من الرعب. وكلّما أكّد كودويل: "الحرية هى وعى الضرورة" يتساءل صوت خافت: "حتى فى زنزانة؟".

غير أنّه يبقى من الشنيع أن يُحَال بين المرء والموافقة على صحّةِ طرحٍ نظرى لمجرّد تذكّر أنّ ستالين كان يوافق عليه. وفى تقديمه ***دراسات ومزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة***، يجرّب سول يوريك هذا النوع من التهويل فيورد مقطعًا معقولاً تمامًا من واحدٍ من أكثر آراء ستالين منطقيةً – ذلك الذى يتناول علم اللغة – كى نسخر منه. وهذا ما يكافئ تمامًا حالة ماركسى لديه بعض القدرة على الإقناع ويورد مقطعًا من لينين، أو ستالين، أو ماو كى يقفل حجاجًا ويرسّخ أرثوذكسيته. لقد كان كودويل ماديًا ديالكتيكيًا؛ وهو نوع معرّض للخطر هذه الأيام، ويستحق الدراسة بألوانه المحلية. لكنه كان أيضًا، ومن نواحٍ كثيرة، ذلك المادى الديالكتيكى البعيد عن الأرثوذكسية أشد البعد، والذى طلع بما لديه من تفكير خاص.

٣-٢ منابع الشعر الإنجليزى الاقتصادية:

أشهر جزء من عمل كودويل هو ما وضعه من تاريخ الشعر الإنجليزى، ذلك التاريخ القائم على مراحل التطور الاقتصادى القومى، والذى يشكّل القسم الأكبر من كتابه ***الوهم والواقع*** (١٩٣٧). وهذا هو أيضًا الجزء الذى يبدو أنّه يدعم نظرةً إلى الثقافة بسيطةً وميكانيكيّةً، يُعاد فيها ميكانيكيًّا إلى هذا الحدّ أو ذاك إنتاج بنية الاقتصاد على مستوى الفنّ فى البنية الفوقيّة. وكودويل يقدّم بعض الدعم لهذه النظرة بوضعه جدولاً، عنوانه **حركة الشعر البرجوازى**، يضم ثلاثة أعمدة متوازية.

على اليسار اسمُ الحقبة الاقتصادية، مثل **التراكم البدئى، ١٥٥٠-١٦٠٠.**

فى الوسط عمود **الخصائص العامة:**

العصر الإليزابيثى؛ مارلو، شكسبير. قوة الفرديّة المحركة التى تحقق ذاتها بتحطيم جميع الأشكال الخارجية، يُعَبَّر عنها فى الشعر. وبطلها المميّز هو الأمير المطلق، بحياته العامة الباهرة، التى هى حياة جمعية يمكن عبرها لفرديّات أخرى أن تحقق ذاتها دون أن تنتقض فرديته.

وعلى اليمين الخصائص الفنيّة:

(أ) الإيقاع الإيامبى، الذى يعبر عن طبيعة الوهم البرجوازى البطولية بلغة العالم القديم، يُتاح له أن يزدهر ذلك الازدهار المُتْرَف والطبيعىّ؛ فهو يشير إلى تطور الإرادة الشخصية الحرّ الطليق. وهو جمعى - صالح للخطابة؛ نبيل - مناسبٌ للإلقاء الأميرى؛ ومرن، لأنّ حياة الأمير بأجمعها، بما فيها الأمور الحميمية، تُعاش بصراحة كبيرة. (ب) - القصائد الغنائية مناسبة للغناء الجماعى (أوزان بسيطة) إنما على نحوٍ منمَّق (مقاطع شعريّة تزيينيّة) ومصقول (أَخْيِلَة مُشرِقَة)[٢١].

ويتواصل الجدول عبر كلّ مرحلة من مراحل التطوّر الاقتصادى الإنجليزى، ومُرافِقها الشعرى الموافق. فبعد التراكم البدئى تأتى **الفترة الانتقاليّة** ١٦٠٠-١٦٢٥، التى يصبح فيها الحكم المطلق قوّة تنتج الفساد، وينسحب الشعراء مثل دن، وهيريك، وڤوان، وهربرت، وكراشو من حياة البلاط العامة المتألقة إلى مكاتبهم. ثمّ يأتى **التمرّد البرجوازى** ١٦٢٥-١٦٥٠، الذى تشعر فيه البرجوازية أنها قويّة بما يكفى لأن تتمرّد على

(21) Caudwell 1937، p. 117.

الملكيّة. وبمساندة "الشعب" تطيح بآل ستيوارت. "لكنّ تحقيق الحرية البرجوازية هذا يُثبت أنّه خَطِر؛ فالشعب أيضًا يطالب بهذه الحريّة، وثمّةَ دكتاتوريّة تعزل البرجوازية، تعقبها ردّة. ثمّ تتلاشى فى جوّ الهزيمة تلك البساطة النبيلة التى اتّسمَ بها الثورى الذى جعل من نفسه مثالاً (الشيطان، شمشون المصارع، المسيح فى البريّة)".

كذا يمضى الأمر. **الردّة البيوريتانيّة المضادة ١٦٥٠ – ١٦٨٨** التى تأتى بدرايدن، وسكْلِنغ، ولوڤليس؛ **وحقبة المركانتليّة والمانيفاكتورة** التى تأتى ببوب؛ و**الثورة الصناعيّة والردّة "اليعقوبيّة المضادة"** التى تأتى بالحركة الرومانسية؛ و**تدهور الرأسمالية الإنجليزيّة١٨٢٥-١٩٠٠** الذى يأتى بالڤيكتوريين؛ و**حقبة الإمبرياليّة ١٩٠٠-١٩٣٠** التى تأتى بالفنّ للفنّ، والبرناسيين، والمستقبلية، والسرياليّة. أمّا الخاتمة الڤاغنرية لهذا كلّه فهى بالطبع **الأزمة الرأسماليّة النهائيّة ١٩٣٠-؟** حيث يتمخض هذا الجبل ليلد أودن، وسبيندر، ودى لويس.

من السهل كثيرًا بالفعل أن نهزأ بهذا الجدول الشهير. بل إنّه حين يُوجَز بالاقتضاب الذى أوجزته به يغدو من المستحيل القيام بأى شىء سوى الهزء به. حيث يبدو كأنَّ مقولاتٍ تاريخيّةً فجّة واعتباطيّة تُستَخدَم بميكانيكيّة تامة لكى تولّد وتفسِّر أساليب المدارس الشعريّة جميعًا، وحيث يغلب أن يُجمَع الشعراء المعنيون معًا باعتباطٍ تام، ويُنْسَبون فى بعض الأحيان إلى المرحلة الخطأ. ولو أنَّ ستالين هو الذى قام بذلك لكان أشدّ دقّةً وحذقًا من غير شكّ. لكن هذا الانطباع هو نتيجة لعمليّة التلخيص. وإذا ما كانت مسرحيّة ڤاغنر

الهزليّة الساخرة والمَرِحة ***خاتم النيبلونغ***[*] تُلَخَّص بخمس دقائق، فإنَّ جدول كودويل ليس سوى تلخيص لثلاثة فصول من العرض.

وما نحتاج أن نعرفه أيضًا هو أنّ تلك الفصول ذاتها ليست أكثر من تلخيص عريض لمشروع عملاق: إعادة تفسير الشعراء الإنجليز جميعًا، على أساس اقتصادى. ويمكن أن نرى أبعاد هذا المشروع حين نعلم أنّ مصدر إجلالنا الرئيس لليـڤيز هو قدرته، طوال حياته النقديّة، على أن يعيد على نحوٍ مقنع تنظيم تاريخ الشعر الإنجليزى والرواية الإنجليزية. علمًا أنَّ ليـڤيز كانَ يعمل مع فريق من المعاونين، ويبنى على عمل إليوت. وما يقدّمه هو تفكير مثالى بتاريخ الأدب الإنجليزى، على أساس التجربة الحداثيّة. أمّا ما يقدّمه كودويل فهو تفكير مادى بتاريخ الأدب الإنجليزى على أساس نظريّة الماديّة التاريخية.

ولعل معظم النقّاد يتّفقون على أنّ تفسير عمل أدبى، أو مُجْمَل أعمال كاتب، على أساس الخلفيّة الاقتصاديّة هو بحدّ ذاته مشروع معقول ولافت؛ وليس اختزاليًا أو ميكانيكيًا بالضرورة. وقد اتُّهم كودويل بأنّه لا يقدّم سوى علاقة ميكانيكية بين الاثنين. لكنها تهمّة زائفة تمامًا، وناجمة عن تجاهل معظم النظرية فى كتابٍ بالغ التعقيد. فكتاب ***الوهم والواقع*** هو دراسة فى منابع الشعر: حيث يستعير أفكارًا فرويديّة مثل عمل الحلم ويتعامل مع النفس والاستيهام. ويطبّق كلّ هذه النظريّة لكى يقيم صلةً نظريّةً بين الوضع الاقتصادى وطبيعة الشعر المرتبط به أو المرافق له.

(*) تعتبر أوبرا ڤاغنر "خاتم النيبلونغ" بأجزائها الثلاثة التى تشمل "الفالكورة" و "سيغفريد" و"غسق الآلهة" ومقدمتها "ذهب الراين" قمة أعمال ريتشارد ڤاغنر الأوبرالية، وخطوة جريئة فى طريق تثوير الأسس التقليدية للأوبرا، ووضع اللبنات الأساسية لما أطلق عليه تسمية "الدراما الموسيقية".

والمتغير الأكبر الذى يتدخّل ليربط التاريخ الاقتصادى والفنّ إنّما نجده فى جانب محدّد من الوعى الطبقى لدى الطبقة المسيطرة أو الصاعدة فى المجتمع. نجده على وجه التحديد فى جانب محدّد من وعى زائف، يدعوه كودويل "**الوهم البرجوازى**". فما يراه كودويل هو أنّ هنالك وهمًا أساسيًا يستمر، لأنّه ينشأ مباشرةً من الموقع الطبقي المحدّد الذى تحتله البرجوازيّة، ويدوم ما دام ذلك الموقع؛ لكنّ ذلك الوهم يتّخذ أشكالاً مختلفة باختلاف المراحل التاريخيّة، وهذه الأشكال هى التى تُسْقَطُ فى الأعمال الفنيّة. وتقنيّة الفنان هى طريقة لإحكام هذه الأشكال وتحقيقها.

والوهم الأساسى لدى البرجوازى يتعلّق بطبيعة الحرية، التى هى قيمته الأسمى. فنظرًا لكون البرجوازيّة قد تشكّلت فى سياق تاريخٍ طويلٍ، من خلال انحلال الحقوق وضروب السيطرة التاريخية التى كانت للنبالة الإقطاعيّة على أقنانها، فإنّ البرجوازى يرى الحريّة الإنسانية كغياب للروابط الاجتماعيّة. والمهمة الأساسيّة للبرجوازيّة هى أن تكسر جميع القيود المفروضة على حريّة العمل الاقتصادية؛ وفى البداية، حين تكون هنالك نبالةٌ ظالمةٌ ينبغى التحرر منها والإطاحة بها، يكون هذا المشروع مشروعًا بطوليًا أصيلاً. أمّا لاحقًا، حين تصل الرأسماليّة، فيجد البرجوازى أنّه ليس حرًّا، على الرغم من كسر القيود الخارجيّة جميعًا، بل مستعبد لقوانين السوق العمياء. وهو لا يعلم سبيلاً للخروج من هذا الحال سوى التماس مزيدٍ من الحريّة؛ وهذا ما يستعبده مزيدًا من الاستعباد.

فى كلِّ مرحلة من تطور الاقتصاد يأتى، إذًا، شكلٌ جديد من وعى غياب الحريّة، وشكل جديد من الطموح إلى الحريّة. ويُفعَّل هذا الطموح فى الفنّ بشكلٍ استيهامى. ومن هنا ما نجده، فى المقطع الذى سبق أن أوردناه، من إسقاطٍ إليزابيثى لفكرة الحريّة على شخصيّة أمير **النهضة**. ومن هنا أيضًا

ما نجده من أنّ تلك "البساطة النبيلة التى اتّسم بها الثورى الذى جعل من نفسه مثالاً (الشيطان، شمشون المصارع، المسيح فى البريّة) تتلاشى "فى جو الهزيمة" مع إفلاس الثورة البرجوازية. بل إنَّ استيهامات هذا الوعى البرجوازى الزائف المتنوعة حوالى زمن الثورة الفرنسية توفّر أيضًا مفتاح أهواء الشعراء الرومانسيين وتقلباتهم وصولاً إلى انسحابهم إلى عالمهم الرومانسى الخاص.

وعلى أنْ أُؤكّد، ثانيّةً، أنّ التلخيص يسىء إلى كودويل أشدّ الإساءة. غير أنّ الواضح هو أنّ ما يقدّمه ليس عرضًا ميكانيكيًا مبسَّطًا للعلاقة بين الثقافة والمجتمع، بل عرضًا ديالكتيكيًا، معقّدًا، ومدقَّقًا لكامل تطور الوعى الاجتماعى، كما يُعَبَّر عنه فى الاستيهامات الاجتماعية المميّزة التى تشكل الأساس لتطور شكل فنى. وثمّة هنا برنامجٌ لمدرسة كاملة من الباحثين؛ ومع أنّه لم يُنفّذ قطّ، فإنّ هذا البرنامج لم يكفّ قطّ عن ممارسة تأثيره على النقّاد الاشتراكيين، حتى فى أوج افتتانهم الفرنسى.

ولو نُفِّذَ مثل هذا البرنامج البحثى أى تنفيذ لكان من الضرورى بالطبع أن يُجابَ عن عددٍ من الأسئلة الصعبة. فالنقد الماركسى برمّته يعتمد على التفسير المادى للتاريخ، وهذا يقدِّم لنا مقدارًا معيّنًا من المعلومات المهمة عمّا يجرى فى التاريخ فى أى زمن معيّن. وعلى سبيل المثال، فإننا نعلم أنّ بمقدورنا على الدوام أن ننظر تحت سطح الحوادث التاريخية، مهما كانت رائقة وسلميّة، لنجد حربًا طبقية جارية. ("كلّ تاريخ هو تاريخ صراع طبقى" – *البيان الشيوعى*). وبالمثل، فإنّ النقد الماركسى برمّته هو تفسير للأدب على أساس الصراع الطبقى.

ولقد شَهِدَ التاريخ منذ أوائل العصر الإقطاعى صعودًا مطّردًا، وباهرًا فى النهاية، صعدته البرجوازية؛ وثمّة حوادث تاريخيّة شهيرة معيّنة – مثل

الحرب الأهلية الإنجليزية، والثورة الفرنسية، والثورة الروسية الأولى عام ١٩١٧ - تُوصَف بأنّها ثورات برجوازيّة حاسمة، أمالت ميزان القوى تلك الإمالة الدائمة، وجعلت البرجوازيّة الطبقة الحاكمة. وبات على المرء بعد ذلك أن يُتَوقّع، إذا ما توقّع، رؤية الصراع الطبقى منعكسًا فى التاريخ صراحةً؛ مع أنّه لا يمكن بالطبع أن يُنْتَظَر من المؤرّخين البرجوازيين المثاليين أن يروه. وبدءًا من ماركس وإنجلز، فإنّ سلسلةً منَ المؤرّخين الماركسيين اللامعين كسوا هذه العظام التاريخية بقدر عظيم من اللّحم؛ وفى عام ١٩٧٠ ما كان أحد ليشكّ فى وجود ثورات برجوازيّة، أو حتى فى أنّ ثورة العام ١٩١٧ الثانية، ثورة لينين، قد كانت ثورة بروليتاريّة ماركسيّة أصيلة صعدت إلى السلطة بطبقة جديدة وعَصَفَت بالبرجوازيّة[٢٢].

لم تُعْنَ العشرون عامًا الأخيرة من البحث التجريبى عناية جيدة بهذه التفسيرات. وأجرى جيلٌ جديدٌ من المؤرّخين تحليلات مُفصّلة للتكوين الطبقى الفعلى لطرفى الحرب الأهليّة الإنجليزيّة، كى يكتشف ما إذا كان أحدهما أكثر برجوازيّة من الآخر، ولم يجد الأمر كذلك. ويبدو أنّ النمط البدئى لكلّ الحروب الطّبقيّة لم يكن فى الحقيقة حربًا بين الطبقات. وتحت تحديقة المنقّحين الصاعقة، تبدو الثورات البرجوازيّة العظيمة كأنها قد اختفت من التاريخ[٢٣]. وبالطبع، فإنّ بمقدور المرء أن يبقى على هذه الثورات بمعنى

---

(٢٢) من بعض هؤلاء المؤرّخين: كريستوفر هِلْ، إ. ب. طومسون، إسحق دويتشر، إريك هوبسباوم. انظر: Kaye 1984، *The British Marxist Historians*.

(٢٣) الأدبيات التى تتناول هذه النقطة أضخم بكثيرٍ من أن يُستَشْهدَ بها. ويُعَدُّ كتاب كونراد رسل *أصول الحرب الأهلية الإنجليزية* ١٩٧٣ نقطة انطلاق جيدة. ويرى راسل (ص٥) أنَّ كلاً من الماركسية وويغية القرن التاسع عشر قد نمتا من المناخ الفكرى ذاته، عندما كانت فكرة التقدم رائجةً؛ فكلتاهما تريان إلى أنصار البرلمان، لأنهم ربحوا، على أنهم أكثر "تقدميّة". والحال، أنَّ الملكيين، فى البرلمان على الأقل، كانوا أكثر شبابًا من أنصار البرلمان، وهؤلاء الأخيرون هم الذين رأوا أنفسهم كمدافعين محافظين عن الحقوق التقليدية. وعلينا أن نسائل فكرة "التقدم" هذه ونضعها تحت طائلة الشكّ.

ميتافيزيقى. بمقدوره أن يقول إنّ المجتمع كان إقطاعيًا بلا شكّ فى القرن الثالث عشر ورأسماليًا فى القرن التاسع عشر؛ وإنّه كان ثمّةَ انتقال طويل بين الاثنين، وأنّ اللحظة التى قطع بها البرلمان (أو حتى الجزء الأصغر منه) رأس الملك كانت بوضوحٍ مرحلةً سياسيّةً مهمة فى ذلك الانتقال.

ومن الواضح، على أيّةِ حالٍ، أنّ كون المرءِ ناقدًا ماركسيًا، من مدرسة كودويل، ليس بالخيار اليسير البتّة. فالمادى التاريخى مُلْزَمٌ بتفسير الأدب وفقًا لنظريّةٍ مُفَصَّلَةٍ فى التاريخ. وهو، بخلاف ليڤيز أو إليوت، لا يستمدُّ هذه النظريّة من قراءة الأدب المعنى وحسب. والمقصود بالتاريخ هنا هو تاريخ اقتصادى حقيقى للمجتمع الذى أُنْتِجَ فيه الأدب، وليس إسقاطًا من النصوص الأدبيَّة. ولذلك ينبغى أن يكون متّسقًا مع الأدلّةِ التاريخيّة. والناقد الماركسى هو مؤرّخ ماركسى بالضرورة، ويقوم بواجب بحثى مضاعف.

وثمّةَ مشكلة تاريخيّة أخرى، أقلُّ شأنًا، يمكن لنا أن نلقى الضوء عليها من خلال الطّور التاريخى الثانى من أطوار كودويل: **المرحلة الانتقاليّة ١٦٠٠ - ١٦٢٥**. فمنٍ الصحيح تاريخيًا أنّ بلاط جيمس الأول كان فاسدًا جنسيًا، بالمقارنة مع كلٍّ من بلاط إليزابيث وبلاط ابنه تشارلز الأول. ولكن هل كان طبع جيمس الشخصى، أو طبع عائلة هوارد، ضرورة تاريخيّة لتطور البرجوازيّة؟ وبصورة أعمّ، كيف يميّز كودويل الحوادث التاريخيّة العارضة من مسيرة التاريخ المحتومة؟ وهذه النقطة هى بَعْدُ أشدُّ أهميّة فى العهد اللاحق: فمن الممكن تمامًا أن يكون اندلاع الحرب الأهليّة الإنجليزيّة

وينبغى أن أعترف أنّ ردّة فعلى تجاه هذا الأمر تتمثّل بالشعور بأنَّ مؤرّخين مثل رَسل يمعنون النظر فى ورقة عبر المجهر ويقولون إننا نحتاج لأن نسائل فكرة "الغابة". غير أنّه يسرنى القول إنه لا يزال هناك ماركسيون لديهم مجاهر؛ مثل:

Brian Manning 1992، *1649: The Crisis of the English Revolution*

قد توقف، وبصورة حاسمة، على صفات تشارلز الأول الشخصيّة. فلو كانت له ولو بضعٌ من صفات إليزابيث الأولى الشخصية – كالذكاء السياسى، والإحساس بقيمة المال، وعادة دعم الوزراء القادرين بدلاً من المقرّبين الشخصيين غير الأكفياء – ما الذى يدفع للافتراض أنّ مكافئًا لـ **النظام القديم** الفرنسى ما كان يمكن أن يُقَام فى بريطانيا؟

ليست أى من هاتين المشكلتين بالمشكلة المصيريّة بالنسبة لعرض كودويل تاريخ الشعر الإنجليزى، مع أنّهما يزيدان كثيرًا صعوبة التحقق منه. ذلك أنّه يبقى ممكنًا الإيمان بصراع أساسى من أجل السيطرة على الموارد الإنتاجيّة، يفعل فعله على مدى القرون، ويحدد وهو يفعل ذلك وجهًا طبقيًا لكل صراع تاريخى. ويبقى ممكنًا اعتبار هذا الصراع شيئًا يطرأ على الوعى فى شكل استيهامات مُسْقَطَة من النوع الذى يصفه كودويل، ومن ثمّ يُفعِّل فى الفن. ومثل هذه النظريّة السببيّة الأساسيّة يظلّ لها دور تلعبه، حتى لو لم يطلق المرء أى دعوى من دعاوى الحتميّة الاقتصاديّة الكاملة؛ وحتى لو كان يتيح المجال كاملاً أمام عنصر المفاجأة والمصادفة فى التاريخ، وأمام دور الفاعلين التاريخيين الشخصى مثل الملوك؛ أو حتى أمام دور المؤلّفين الشخصى.

٣-٣ العلم والميتافيزيقا:

يمثّل عمل كودويل أيضًا محاولة طموحةً على نحوٍ لافت وناجحةً (باعتقادى) للتفكير فى الفنّ والعلم ذلك التفكير المتّسق المتماسك؛ حيث المقارنة مع ألتوسر هى، مرّةً أخرى، تلك المقارنة الواضحة واللافتة. فهو ينظر إلى العلم والفنّ على أنّهما الطرفين المقابلين لعلاقة الذات والعالم الموحَّدة المعتادة التى توجد فى الممارسات الإنسانيّة. فالأنا والعالم ليسا سوى تجريديين من عالم الممارسة الإنسانيّة الملموس؛ أمّا العلم والفنّ فيمضيان

بعمليّة التجريد هذه خطوةً أبعد. فالعلم يخلق أنا – صورية ("مراقب" مجرّد كما يُفْتَرَض) لكى يستكشف إمكانات العالم. والفنّ يخلق عالمًا – صوريًا لكى يستكشف إمكانات الذّات.

وبالطبع فإنَّ كلا هذين، الذات والعالم، يُتَصوّران على أنهما اجتماعيّان، والاكتشافات فى كلا المجالين تعود إلى الممارسة وتُخْتَبَر على أساسها. وليس الأمر أنّه يمكن لنا أن نضعهما معًا ونعود إلى العيش الملموس ثانيةً:

لا يخلق العلم والفنّ حين يتلاءمان معًا عالمًا ملموسًا كاملاً؛ بل يخلقان عالمًا أجوف كاملاً؛ عالمًا مجرّدًا لا يُجْعَل صلبًا وحيًّا إلا بتضمينه العيش الملموس الذى يعيشه البشر الملموسون، ذلك العيش الذى كانا قد تولّدا منه(٢٤).

ولهذا الموقف (الذى آمل أن أكون قد مثّلته بإنصاف) فائدةُ أَخْذ كلٍّ من الفن والعلم على محمل الجدّ، وإدراك الفارق بينهما. ويرى كودويل أَنّه لا بدّ عمليًا من وجود عالمٍ من الاستيهام كى يجسّد منابع الفعل الجمعى الانفعالية والفكرية. وما كان الدين قد فعله مرّةً بطريقةٍ موحَّدة يفعله الآن العلم والفنّ.

فالعالم كما يصفه العلم هو العالم كما يوجد بالنسبة لمراقب مجرّد، أو أنا – صورى. (شبيه بـ"الذات المتعالية" عند هسرل). والعلم يوفّر للفرد تبصّرًا عميقًا ومعقّدًا بالواقع الخارجى، وبالكائنات البشرية منظورًا إليها موضوعيًا. لكن ما يفتتح هذا العالم هو عمل البشر المرتبطين معًا – فهو واقع اجتماعى – وما يتيح توسّعه هو تطور البشر المرتبطين معًا وارتقاؤهم إلى مستوى أرفع فى الوقت الذى يوسّع حرية الفرد (أى تحرره من القيود التى يفرضها العالم الخارجى). العلم هو وعى ضرورة الواقع الخارجى.

---

(24) Caudwell 1937، p. 154.

وعالم أى عملٍ فنى إنّما يوجد لكى يبنى ذاتًا ممكنةً لدى الكاتب الفرد، أو الجمهور الجمعى. وهو "يغيّر المحتوى الانفعالى لوعى الكاتب بحيث يمكنه أن يرتكس حيال العالم بمزيد من الدقّة ومزيد من العمق... ويمكّن من قيام مستويات جديدة من التعاطف الواعى، والتفاهم، والعاطفة بين البشر، تضاهى مستويات التنظيم المادى الجديدة التى يحققها الإنتاج المادى" (سوف نرى أنَّ هذه النظرية تغطى الأساس ذاته الذى تغطيه نظريات "تموقع الذات" الحديثة (الفصل التاسع)؛ لكنها ذات تفاؤل هائل بشأن الدور الاجتماعى الذى يلعبه الفنّ وقيمة الإنتاج الاجتماعى لا يستطيع الماركسيون المحدثون أن يضاهوه).

بيد أننا لم نستكشف بعد أى شىء من عمق نظرية كودويل الكامل. وما يميّز عمله أنَّ المفاهيم النظرية التى تلعب دورها فى التاريخ تجد مكانها النهائى فى تناول ميتافيزيقى للكون. وهذا يبرز فى ***دراسات ومزيد من الدراسات فى ثقافة محتضرة***. يبدأ كودويل بالكتابة (ربما بقدرٍ كبير من النفور) عن بعض الفنانين المحدثين، من بينهم شو، وويلز، ود. هـ. لورنس؛ ويرى أنّهم ينزعون إلى الظهور كأعراضٍ للتفسّخ البرجوازى. وهو يثير بعض النقاط اللافتة، ولعلّه لا يدرك تمامًا أى إنجاز باهر فى أن يكون المرء عَرَضًا جيدًا. ثم يركّز جهوده على النزعة السلمية، الحب، فرويد والحرية، وصولاً إلى الدين، الجمال، البشر والطبيعة، الوعى وأخيرًا الواقع. ومن أمارات تميّز كودويل أنّ أيًّا من هذه المقالات ليس مبتذلاً. والحال أنّه يبلى بلاءً حسنًا حين يعمل صعودًا؛ وهو ليس جيدًا جدًا فى د. هـ. لورنس أو هـ. ج. ويلز، لكنه مُجَلٍّ فى الوعى والواقع. وهو يرسّخ مقولاته الأساسية على هذه المستويات الرفيعة؛ حيث يكون علينا أن ننظر فى طبيعة

الواقع، والمعرفة، والوعى كى نلتقط طبيعة الحرية؛ ويكون علينا أن نلتقط طبيعة الحريّة كى نفهم الوهم البرجوازى.

وينطلق كودويل من تناولٍ مادى ديالكتيكى للواقع. فالكون واقع مادى؛ وهو صيرورة. وهذا يؤسسه الفكر فى وحدةٍ مع الممارسة. والكون ليس حتميًا إلا بوصفه كلاً؛ فما من جزء فيه هو الذى يحدد ذاته. بل يمكن تقسيمه إلى أجزاء متبادلة التحديد. ومن الجزأين اللذين يتبادلان التحديد (أ) و(ب)، تظهر وحدةٌ جديدة (جـ)؛ هى تدمج (أ) و(ب) لكنهما لا يستغرقانها. والمكان هو تجريدٌ من هذا الظهور؛ والمكان تجريدٌ مما يبقى من تحول (أ) و(ب) إلى(جـ). ولست متأكدًا ما إذا كان هذا غَزْلاً هيغليًا للكلمات، أم إطارًا ممكنًا لفيزياء النسبية الحديثة.

العقل، يقول هيغل، هو الجسد بوصفه ذاتًا والكون بوصفه موضوعًا. والجسد هو الجسد بوصفه موضوعًا والكون بوصفه ذاتًا. ولعلَّ مثل هذا النوع من الدعاوى هو الذى كان فى ذهن إيغلتون عندما اتَّهم كودويل بالسوقيّة النظرية التى يقف الشَّعْرُ لها(٢٥) .

وهكذا نصل إلى الحرية، التى هى المفهوم الأساسى فى أخلاق كودويل.

الفكر واقعى فى مثل هذا الكون؛ يلعب دورًا واقعيًا؛ لكن المادة واقعية. الفكر علاقةُ المادة؛ لكن العلاقة واقعية؛ ليست واقعية فقط بل محدِّدة. وهى واقعية لأنها محدِّدة. والعقل مجموعة محدِّدة من العلاقات بين المادة فى جسدى وبقية الكون. ليس كلّ المجموعة، لأنه ليست كلّ الضرورات التى يتبادل بها جسدى وبقية الكون تحديد أحدهما الآخر

(25) Eagleton 1976، *Criticism and Ideology.*

معروفة لى، ليست كلّ كينونتى كينونة واعية. وبقدر ما تكون هذه العلاقات واعية، أكون حرًّا، لأنَّ كونَ المرء حرًّا يعنى أن يكون لديه مشيئة واعية تحدد العلاقات بين الكون وذاته. **وكلما كانت هذه العلاقات بين جسدى** والكون **جزءًا من مشيئتى الواعية كنتُ حرًّا. فهذه العلاقات هى علاقات ضرورية أو محددِّة. الحرية هى وعى الضرورة**(٢٦).

غير أنَّ لدىّ اعتراضٌ واضح. فهذا التناول للحرية الإنسانية مقاربةٌ لافتة للمشكلة الفلسفيِة الخاصّة بالتوفيق بين الإرادة الإنسانية الحرّة والضرورة السببية. ولست واثقًا من أنه يعمل عمله على ذلك المستوى، لكنه بالتأكيد لا يعمل على المستوى السياسى.

حالة اللاحرية النموذجية هى حالة إنسان سجين. ووعى سجنه، مهما كان مُفَصَّلاً، وفاعلاً وتحليليًا، ليس الحرية ولا يضمنها (مع أنه قد يجعلها ممكنةً بصورة غير مباشرة). ما يُفضى إلى الحرية مباشرةً هو الفرار. ويبدو بالفعل كأنَّ المعنى النموذجى للحرية لا يتّفق مع معنى كودويل الفلسفى.

وثمة تعميم طبيعى لهذه الحالة النموذجية مفاده أنَّ وهم الحرية يوجد عندما تظهر الذات المُفْتَرَضة على أنّها مقررة لمصيرها، فى حين يوجد واقع الحرية عندما تظهر الذات الواقعية على أنها مقرِّرة لمصيرها. وإذا ما كان الرجل فى الزنزانة يعتقد أنَّ بمقدوره أن يتمشّى خارجًا فى أى وقت، فإنه يكون لديه وهم الحرية؛ وإذا ما كانَ بمقدوره بالفعل أن يتمشى خارجًا فإنَّ لديه واقع الحرية. ومن الواضح أن هذا لا يدعم قضية كودويل على الإطلاق. فمفهوم الحرية يحتاج إلى تحليلٍ أشدّ عنايةً بكثير. وأشكّ فى

(26) Caudwell 1938، 1948، 1971، p. 231.

إمكانية وجوده مع نموذجٍ حتمى تمامًا. وهذه هى النقطة التى لا يقدّم فيها كودويل أيّة حماية من الستالينية.

وهى نقطة مؤذية على نحوٍ خاص لأنَّ كودويل يأخذ الحرية على أنّها قيمته الرئيسة على المستوى الأخلاقى، مع أنّه كماركسى لا يدعوها كذلك. وبالطبع فإنها ليست حرية برجوازية. إنها فى المقام الأول حرية من ضغوط البقاء، وهذا يتحقق بتعاون البشر من أجل إنتاج ضرورات الحياة. الأمر الذى يقتضى معرفة ما هو ضرورى اجتماعيًا. ويتمثّل الوهم البرجوازى فى تصوّر أنَّ بمقدور المرء أن يحوز حرية فردية من المجتمع، لكن هذا لا يؤدى سوى إلى خضوع لسيرورات اقتصادية مجرّدة عمّا هو شخصى ومجهولة. الحرية هى الحرية فى التعاون. وهو يستمدّ عبارته الجامعة من إنجلز، الذى وجد الفكرة فى الأصل لدى هيغل: "الحرية هى معرفة الضرورة".

يمكن للمرء أن يحترم هذا الموقف؛ والوهم البرجوازى يمكن بالفعل اقتفاء أثره فى كثيرٍ من الشعر. لكن مؤدَّى هذا الحجاج مخيف. فكما رأينا، يمكن للرجل أن يكون حرًّا، حتى حين يضعه الحزب فى سجن، شريطة أن يعرف ضرورة ذلكّ (صوّر كوستلر هذا الوضع تصويرًا دراميًا فى ***عتمة فى الظهيرة*** ورسمه أورويل على نحوٍ هجائى ساخر فى ***١٩٨٤***). ورأى كودويل نفسه أنَّ أولئك الذين احتجّوا على غياب الحرية الفنية والعلمية فى الاتحاد السوفييتى كانوا يحاولون حماية حصّتهم الضئيلة من الثقافة البرجوازية؛ فنشدان مثل هذه الحرية كان عَرَضًا من أعراض تفسّخ الثقافة البرجوازية إلى أجزاء منفصلة كثيرة وما كان ثمة حاجة إليه هو ثقافة بروليتارية موحَّدة.

ولقد قلتُ إنَّ الماركسيين المُحْدَثين نزعوا إلى رفضِ كودويل، بوصفه اشتراكيًا علميًا، ستالينيًا، وماديًا ديالكتيكيًا: وهى مقولات تثير أشدّ الغضب هذه الأيام، مع أنّها كانت عندئذٍ أرثوذكسية ماركسية فى الغرب كما فى روسيا. ويثير كودويل قشعريرة الذائقة الغربية الحديثة بتصنيفه ماركس ولينين وستالين كرجال عظماء لهم، فى الظاهر، المكانة ذاتها، وتصنيفه تروتسكى وزينوفييف وكامنييف كأمثلة على "الخيانة العظمى"؛ وبمطالبته أنَّ يكون كلٌّ من الفنّ والعلم بروليتاريين. (يتخيّل المرء شوستاكوفيتش وهو يتلقّى الأوامر بأن يكتب موسيقا إيجابية، وقضية ليسنكو فى البيولوجيا، حين دعم ستالين نظرية فى الوراثة زائفة برمّتها، غدت عقيدةً للدولةِ، وأسهمت فى تدمير الزراعة الروسية).

مع ذلك يبدو لى كودويل مفكرًا جدّيًا، أشدّ إقناعًا فى نظريته حول الأدب من إ. أ. ريتشاردز، على سبيل المثال. فمشروع تاريخٍ مادى للأدب، قائمٍ على صلاتٍ خفيّة بين الصراع الاقتصادى، والاستيهام الطبقى اللاواعى، والشكل والمحتوى الأدبيين، لا يزال يبدو أشدّ لفتًا للانتباه من فكرة بعض "الماديين الثقافيين" المُحْدَثين، أنَّ مقولة الأدب ذاتها هى اختراع برجوازى.

كتب:

John Barrell 1972 *The Idea of Landscape and The Sense of Place 1730-1840.*

1980 *The Dark Side of the Landscape: The Rural Poor in English Painting 1730-1840.*

Raymond Williams 1975 *The Country and the City.*

Christopher Caudwell 1937 *Illusion andReality.*

1938‹ 1948‹ 1971 Studies and Further Studies in a Dying Culture.

F. R. Leavis 1936 *Revaluation.*

E. P. Thompson 1975 *Whigs and Hunters.*

1977 "Caudwell" in The Socialist Register.

(٧)

الوعى الطبقى والإيديولوجيا
الماركسيون الغربيون يعودون إلى هيغل

خلاصة:

يبدأ نزع مادية الماركسية بالمعنى الجدّى مع جورج لوكاش. وفى العام ١٩٢٠ أدان لينين اليسارية الطفولية. وفى العام ١٩٢٣ قدّم لها كتاب لوكاش ***التاريخ والوعى الطبقى*** التبرير الفلسفى الكلاسيكى. وحين شلّت الستالينية -التى دَعَت نفسها الماركسية اللينينية- الفكر المادى الديالكتيكى الأرثوذوكسى، ارتدّت الماركسية الغربية[1] -وهى حركة ذات أهمية سياسية قليلة لكنها ذات شأن عظيم بالنسبة للمثقفين الهامشيين[2]- إلى طريق الثورة

---

(١) ما أعنيه بـ"الماركسية الغربية" بصورة تقريبية هو تلك التقاليد الموصوفة فى الكتابين:
Perry Anderson 1976; J. G. Merquior 1986.
غير أنّها تقليدٌ شكّله على نحوٍ ارتجاعى مفكّرون محدثون. وهو يضمّ، للأغراض التى أتوخّاها، كلاً من لوكاش وغولدمان وحلقة باختين.

(٢) ليست هذه بالإساءة التى تُطلَق جزافًا، بل مقولة سوسيولوجية شائعة، طورها كارل مانهايم فى كتابه *الإيديولوجيا واليوتوبيا*، ليطبّقها على متقفين مثل جورج لوكاش ومثله هو نفسه. وقد أشار مانهايم إلى أنّ لمثل هذه الشخصيات مزايا إبستمولوجية؛ وأشير أنا إلى أنهم يعانون من وعى زائف مميّز. انظر:
Gluck 1985، *George Lukács and his Generation 1900 -1918.*

المثالى. وحوّلت الماركسية إلى نظريةٍ فى الممارسة ناشطةٍ، وأدّت إلى نموٍّ غزير فى نظريات البنية الفوقية، وغالبًا ما استعادت قدْرًا كبيرًا من الإشكالية الهيغلية الأساسية، ما إذا كانت الأفكار وليست الصراعات الاقتصادية ما يؤدى إلى التغيير الثورى. وكان هذا ثمرة إخفاق سياسى: فمفاهيم مثل "الوعى الطبقى" و"الوعى الزائف" و"الإيديولوجيا" لها وظيفة سياسية: أن توضح متى تقوم الثورة، وأن تنتحل الأعذار لحقيقة أنها لم تَقُمْ، فى معظم البلدان المتقدّمة.

لكنّ هذه المفاهيم، فى أيدى لوكاش وغولدمان وسواهما، هى أيضًا العتاد الماركسى الأساسى للتعامل مع تعقيدات الثقافة البشرية، وإقامة صلة بين التحليل الاقتصادى والتاريخى والتحليل الشكلى الثقافى أو الأدبى. وما يراه غير الماركسيين هو أنها لا تفى بهذا الغرض، وأنّها مُتَحيّزة فى أَثَرِها. وقد بلغ الإلحاح عليها فى الماركسية الغربية حدَّ تجاهل المادية الاقتصادية – أى التحديد الذى يمارسه الاقتصاد فى نهاية المطاف– ونبذها.

وفى المساعى اللاحقة لجعل النظرية الثقافية تبدو "ماديةً" أكثر، جرَت محاولات للتعامل مع الإيديولوجيا ذاتها على أنّها شىء "مادى". ويعود هذا الأمر إلى ڤولوشينوف وحلقة باختين على الأقلّ؛ فهنا جرت مطابقة الإيديولوجيا مع اللغة، وجرى إحلال نموذج "حوارىّ" محلّ نموذج اللغة السوسورى. والمشروعَ كلّه يُغْفِل الشىء الأساسى فيما عناه ماركس بـ"المادىّ". لكن منظّرى الأدب المُحْدَثين اعتبروا باختين وحلقته ما بعد بنيويين قبل الأوان.

١- مفهوما الوعى الطبقى والإيديولوجيا:

الاهتمامات الأساسية لدى الماركسية الكلاسيكية هي قوى الإنتاج وعلاقاته. والاهتمامات الأساسية لدى النظرية الأدبية والثقافية هي التمثيلات الألسنية والثقافية. ولكى نُطَبِّق التقليد الماركسى على الثقافة الإنسانية، نحتاج إلى مفاهيم وسيطة تتيح لنا أن نترسّم هذه من تلك؛ كمفهوم كودويل عن "الوهم البرجوازى" المميّز الذى يولّده موقع البرجوازى الطبقى ويؤثر بدوره على نوع الفنّ الذى يُنْتِجُه ويستجيب له. ومن بين هذه المفاهيم **الوعى الطبقى**، و**الوعى الزائف**، و**الإيديولوجيا**. وهى ملتبسة ومعقّدة؛ غير أنّها توفِّر، حينَ يُنظَر إليها من ضمن التقليد الماركسى، بديلاً ماديًّا للنظريات المثالية (أى غير الماركسية) فى الثقافة؛ مع أنّه ليس ثمّة اتفاق على أى بديل هو الصائب.

وحين يُنْظَر إلى هذه المفاهيم من خارج التقليد الماركسى، فإنّها تبدو جميعًا غير وافية. وهذا لا يعنى أن نرفض مساهمة الماركسية فى النظرية الثقافية. فالقول إنّ الصراع الطبقى واحدٌ من الصراعات المتعددة التى تتجلّى، بطرائق مموّهَة، فى أعمال الأدب، هو قولٌ يغنى فهمنا الأدب، حتى بالنسبة لغير الماركسى. ولا اعتراض أيضًا على القول إنَّ الوظائف المتمثّلة بكشف الصراع الطبقى، أو تجسيده، أو حتى إخفائه هى "وظائف إيديولوجية" يؤدّيها الأدب. وتنشأ المشكلة حين نحاول أن نردّ الأدب إلى وظائفه الإيديولوجية وحدها، أو نحاول أن ندْرِج عالم الثقافة الإنسانية برمّته تحت مفهوم مثل الإيديولوجيا أو الوعى الطبقى.

بالنسبة لغير الماركسى، يبدو ردُّ أعمال الأدب إلى وظائف يقوم بها الوعى المنسوب إلى طبقة، أو إلى أنصار إيديولوجيا معينة، على أنه النمط الخاطئ بالضبط من أنماط الردّ والاختزال. وتسهم مفاهيم مثل "الاستقلال

النسبي" الذى يتصف به الأدب بعض المساهمة فى تخفيف المشكلة، لكنها ليست بالمساهمة الكافية. وما يريد غير الماركسى قوله ليس أنّ الأدب مستقل بصورة مطلقة عن السياسة؛ بل إنّ للأدب وظائف كثيرة مستقلة عن بعضها بعضًا؛ وبعض هذه الوظائف فقط هى وظائف سياسية.

لقد صدر قدرٌ كبير من تطور الماركسية الغربية عن مفكّرين وقعوا أسرى هذا التوتر، حيث قبلوا الماركسية، لكنهم وجدوها بالغة الفجاجة فى تعاملها مع الثقافة؛ ولذلك حاولوا توسيع المفاهيم الماركسية بطرائق محنّكة إلى هذا الحدّ أو ذاك. لكنَّ المشكلة هى القيام بذلك دون التخلى عن المادية.

٢- بدايات الماركسية الغربية:

٢-١ الماركسية الغربية والتقليد الشيوعى الأرثوذكسى

للماركسية الغربية علاقة لافتة بالشيوعية الأرثوذكسية. ويمتد التقليد الشيوعى الأرثوذكسى من ماركس وإنجلز الناضجين، اللذين يجرى تصورهما كمنظّرٍ واحد، إلى شخصيات مثل بليخانوف وكاوتسكى. وينتمى لينين بقوّة إلى هذا التقليد؛ وكان قادرًا تمامًا على التعامل معه بصورة نقدية؛ كأن يغيّر رأيه، مثلاً، حول أهمية هيغل فى هذا التقليد. لكن مساهمته الخاصة تمثّلت فى تطوير حزبٍ قادرٍ على القيام بأول ثورة ماركسية ناجحة فى بلد متأخّر صناعيًا، بخلاف التوقعات الماركسية، والتنظير لمثل هذا الحزب. وقد يرى بعضهم أنّ هذا كان هزيمةً وليس نصرًا: حيث غدا حزبٌ ثورى منضبط حزبًا حاكمًا استبداديًا وبيروقراطيًا، وغدت الماركسية اللينينية، فى ظلّ حكم ستالين الكابوسى، لاهوتًا لكنيسة من أيام محاكم التفتيش.

جاءت أوضح معارضة نظرية لستالين من تروتسكى[3]. قال ستالين إنّه لا بدَّ للاشتراكية، فى الوقت الراهن، من أن تتطور فى بلد واحد أو تختفى من العالم؛ وإنَّ على المبادئ الشيوعية فى كلّ مكان آخر أن تكون خاضعة لمصالح الدولة الاشتراكية الوحيدة: الاتحاد السوفييتى. ورأى تروتسكى أنّه ما دامت الرأسمالية منظومة عالمية فإنّه لا يمكن لثورة أن تكون أصيلةً ما لم تكن ثورة عالمية. والاشتراكية فى بلد واحد ليست خيارًا فعليًا. ولاحقًا –عندما مات تروتسكى– رأى بعض التروتسكيين أنّ ما قدّمه الاتحاد السوفييتى لم يكن اشتراكية ولا شيوعية، بل شكل من رأسمالية الدولة، حيث يُستغَلّ العمال كما يُستَغلّون فى ظلّ الرأسمالية. ورأى اشتراكيون آخرون عكس ذلك: أنّ الاتحاد السوفييتى وتوابعه ليسوا رأسمالية دولة؛ بل دول عمالية، لكنها دول عمالية متفسّخة. وهذه الآراء تبدو اليوم ملغزة؛ غير أنّها ربما كانت تحمل مفتاح تفسيرٍ واحد من أهم التطورات السياسية فى القرن العشرين: انهيار الشيوعية العالمية[4].

قدّمت الماركسية الغربية معارضةً من نوع مختلف عن معارضة تروتسكى. وكانت ماركسية مشتقّة من لوكاش الشاب، من غرامشى، من سارتر، من بنيامين، من أدورنو، من ماركوزه، من ألتوسر. وبالطبع، لم يكن هؤلاء المفكّرون متّفقين واحدهم مع الآخر. كان بعضهم أعضاء فى أحزاب شيوعية، وبعضهم لم يكن؛ كتبوا فى ڤيينا أو موسكو، أو فرنسا، أو ألمانيا، أو أمريكا أو(بالنسبة لغرامشى) فى سجنٍ فاشى فى إيطاليا؛ وكلّ واحد من

---

(٣) تروتسكى هو أيضًا مؤلّف واحد من الأعمال المشهورة فى النقد الماركسى، هو كتاب *الأدب والثورة*، مع أنه لا يُفترض بالمرء أن يصف ذلك بأنّه نظرية أدبية. وهو يشتمل على هجوم ضار على الشكلانية.

(٤) التطور الآخر هو فى رأيى هزيمة الفاشية فى أواسط القرن العشرين. فهزيمة هاتين الحركتين، الفاشية والشيوعية، تحدد إلى هذا الحدّ أو ذاك نوع المنظومات الاقتصادية والسياسية التى سوف تتصدى للمشكلات الاقتصادية فى القرن الواحد والعشرين، حين سيفوق سكان العالم حجم الموارد المتاحة، كما تقول أفضل تنبؤات الحاسوب. ورؤيتى أنَّ الشيوعية العالمية قد انهارت إنّما تقوم على افتراض أنّ الصين ملتزمة الآن بسياساتها التنموية الرأسمالية، وأنَّ نظامها سوف يتلاشى حين يزول حكم العجائز.

هذه الأماكن فَرَضَ شروطه على عملهم. وبذلك المعنى، ليس ثمّة ماركسية غربية واحدة. لكنهم كانوا جميعًا مثقفين، يكتبون فى حالة توتر إبداعى مع أحزابهم الشيوعية المحلية ومع الحركة الشيوعية العالمية. ولذلك فقد طرحوا جميعًا، كشرط أساسى لعملهم، مشكلة العلاقة بين المثقف المبدع والحزب: بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الحزبية. وطبيعى أنهم راقوا جميعًا للمثقفين، خاصةً الفلاسفة، وعلماء الاجتماع، ونقّاد الأدب.

ولقد ضارَع محتوى الماركسية الغربية - بالمُجْمَلْ مرَّة أخرى - شروط إنتاجها. فقد كانت ماركسيةُ نظريّة ميتافيزيقية كبرى ونقد ثقافى جوهرى، مكتوبة من وجهة نظر نخبويّةً فكريًا. ولم تُظْهِر سوى قليلٍ اهتمامٍ بالتأريخ المُفَصَّل أو الاقتصاد التحليلى. ومن المؤكّد أنّها كانت ترتاب بالعلم والتكنولوجيا، وتزدرى فكرة وجود علمٍ للتاريخ. ولذلك فقد تدهورت الماديّة التاريخية، وتدهور مفهوم الاشتراكية العلميّة. ولم تعد الاشتراكية علمًا يُطَبَّق فى بناء مجتمع جديد: بل نقدٌ للرأسمالية. ولم يكن هذا النقد، على طريقة *رأس المال*، نقدًا للميول الاقتصاديّة الكبرى فى الرأسمالية. بل كان نقدًا للثقافة الرأسمالية. وهذا هو السبب فى أنَّ الماركسية الغربية غدت بسهولة جزءًا من الأساس الذى قامت عليه النظرية الأدبية والثقافية الحديثة، وفى أنّها أخفقت فى أن تؤثّر على الاقتصاد. وراحت تقتصر إلى حدٍّ بعيد على ما تقدر أن تجيب عنه من الأسئلة.وبعد إخفاق باكر مع لوكاش، باتت الماركسية الغربية ذات باع طويل فى تفسير أهمية شوينبرغ أو جويس. لكنها لم تفسّر قطّ لماذا لم تستطع البلدان الشيوعيّة أن تقوت نفسها، فى حين تمتعت البلدان الرأسمالية بفائض من القوت.

فلسفيًا، يمكن وصفُ تطور الماركسية الغربية بمصطلحات بالغة التعقيد أو بمصطلحات بالغة البساطة. وما يشير إليه الوصف المعقّد هو الكيفيّة التى أُعيد بها تأويل الماركسية على أساس حركة فلسفية وفكرية

رائجة جدًا فى القرن العشرين، مما أوجَدَ ماركسيات وَضْـعيّة، وإنـسانويّة، ووجوديّة، وتحليليّة نفسية، وبنيويّة؛ بل إنَّ أسلافًا فلسفيين باكرين حـضروا ذلك الحضور الذى يكاد أن يكون بلا حـدود: كـانط، روسـو، سـبينوزا، ديكارت، أرسطو. أمّا الوصف البسيط فيمكن اختـصاره بعبـارة اسـتخدمها جورج ليختهايم عام ١٩٦٣ عنوانًا لواحدٍ من كتبه: ***من ماركس إلى هيغـل***. فقد غدا"الماركسيون الغربيون" بصورة مباشرة أو غير مباشرة (فـى حالـة ألتوسر المناهض لهيغل جرى الأمر عبر طريق جنونى من المديونية لمحلّل فرويدى "متطرف") المكافئ الجديث للهيغليين اليساريين. غـدوا مـسكونين بأسئلة فلسفية مثل ديالكتيك الذات والموضوع. وركّزوا على التغيير الثقافى، وليس الاقتصادى؛ وباتوا يرون إلى الأوّل على أنّه الشرط المسبق للثـانى. وباختصار وجدوا ماركس واقفًا على قدميه، فقلبوه رأسًا على عقب كى يقف على رأسه ثانيةً. لكنّ القيام بذلك كان يعنى تحويل ماركس إلى هيغل.

لا يتيح كتابٌ بمثل هذا الحجم أن نعرض الماركسية الغربية بأكملهـا؛ ولعلّ من الأصوب القول إننى أَذْكُر قلّةً من الأشخاص الذين طرحوا قـضايا نظرية ذات صلة بحجاجى. ولا أحاول أن أتناول أشخاصًا مثـل بريخـت، أو سارتر، أو أدورنو، على سبيل المثال، يشكّل كلٌّ واحدٍ منهم حركة بحـدِّ ذاته. كما أقتصر على فقرة أو اثنتين عن غرامشى، وأكثرً من ذلـك عـن لوكاش وبعض الأشياء عن غولدمان؛ وفاصل عـن حلقـة بـاختين غيـر الأرثوذكسية فى الاتحاد السوفييتى؛ وفصل عن ألتوسر.

ولطالما جرَت الإشارة إلى أنَّ واحدةً من المشكلات الأساسية التى كان على الماركسيين الغربيين أن ينظّروها كانت تجربة الهزيمـة الـسياسية[٥].

---

(5) George Lichtheim 1971; Perry Anderson 1976.

فالكلاسيكيات الماركسية هى بمعنى ما أعمال شديدة التفاؤل: ترسم لوحةَ ثورة محتومةٍ فى البلدان الرأسماليّة الأكثر تطورًا. لكنَّ هذه الثورة لم تحدث فى الحقيقة؛ وكادت الديمقراطيّة الرأسمالية المتقدمة أن تغدو منيعةً على مثل هذه الثورات، وهذا ما كان بحاجةٍ إلى تفسير. وكان السؤال، لماذا لم تَخْتَر أغلبيات الطبقة العاملة، حين امتلكت القوة الحاسمة، أن تقيم دولاً عمالية؟ فقد بدا فعليًا كما لو أنَّ الرأسماليّة تحكم بالقبول، وليس بالقوة؛ وهندسة هذا القبول كانت بحاجةٍ إلى تفسير.

ولهذا الغرض راح أنطونيو غرامشى فى عشرينيات القرن العشرين يستخدم مفهوم **الهيمنة**، بعد أن كان هو نفسه على مدى سنوات طويلة جزءًا من حركةٍ للطبقة العاملة قويّة. وبحسب هذا المفهوم، فإنَّ الرأسمالية تضمن القبول عبر سيطرتها على شبكة من المؤسسات الثقافية مثل المدارس، والكنائس، والصحف، إلخ. ومفهوم غرامشى هذا يعطى دورًا هائل الأهمية لكلٍّ من المثقفين التقليديين مثل رجال الدين ورجال القانون والعلماء، الذين يزعمون كذبًا أنهم مستقلون عن أيّة طبقة معيّنة (وهم عونٌ أساسى للدين والفلسفات المثاليّة)، والمثقفين الجدد الذين تخلقهم بصورة عضويّة الجماعات الاجتماعيّة الجديدة التى تبرز إلى الوجود – التقنيون الصناعيون والاقتصاديون فى الرأسمالية، والعمال الحزبيون، كما يبدو، بالنسبة للبروليتاريا – ويعبّرون عن مصالح طبقة جديدة(٦).

ويمكن للمرء أن يرى جاذبية هذه النظرية بالنسبة للمثقفين المتمركسين لاحقًا؛ فهى تعطى دورًا ومعنى لجماعة كانت لولاها هامشية تمامًا. وليس مصادفةً أنَّ غرامشى كان فى إيطاليا الخاضعة للكهنة؛ ويبدو أنّه يتصوّر

---

(6) Antonio Gramsci 1891-1937، "The Intellectuals" in Gramsci 1971، pp. 55ff.

متقفيه الثوريين على أنّهم كهانة بديلة تحتاج كلّ ما لدى الكهنة من الكفــاءة. غير أنّ الفاشيين فى إيطاليا، هم الذين شكّلوا كهانة وحشيّةً بديلة وقاموا بثورةٍ عنيفة، بقيادة قائد اشتراكى سابق هو موسولينى. وكان علـــى غرامـــشى أن ينظّرً هذه الظاهرة فى السجن، على نحوٍ مُجزّء وإزاء مصاعب هائلة. وقــد شكّلت معاناته مصدر جذْبٍ رومانسى شديد للأجيال اللاحقة.

وقام منظّرون آخرون بتطوير مفاهيم ماركسية قديمة مثل الوعى الزائف والإيديولوجيا؛ أو تبنّوا، مثل ماركوزه، مفاهيم فرويدية مثل الكبت – بل مفهوم **التسامح الكبتى** المتناقض(٧)– كى يفسّروا غياب حماس الطبقة العاملـــة تجـــاه تغيير المجتمع تغييرًا ثوريًا. ويبدو مثل هذا التغيير لمعظم الماركسيين محرِّرًا؛ فهم يهدفون إلى قيام مجتمعٍ أنهَت فيه الأغلبية الساحقة الاضـــطهاد الطبقـــى، وسيطرت على حياتها الخاصّة. وما دام العمال يجدون احتمال مثل هذا التحرر بلا جاذبية، فلا بدّ أنهم يرسفون فى أغلال ذهنية. ولـــذلك رأى الماركـــسيون الغربيون أنّ عملهم الأساسى يتمثّل فى تعرية بنى الفكر التى تسند الاضـــطهاد الطبقى؛ ووسّع اليسار الحديث ذلك كى يطاول الاضطهاد الجنـــسى والعرقـــى أيضًا أو حتى بدلاً. ورأى كثيرٌ من منظرى السنوات الثلاثين الماضية أنَّ هذا هو الغرض الأساسى للنظرية الثقافية: فليس تحليل الطريقة التى تعمـــل بهـــا الأفلام والأعمال الأدبية سوى وسيلة لهذه الغاية السياسية.

وثمّة نوعٌ من العمى التحليلى كان عاقبةً نوعيّة لاستخدام مثـــل هـــذه المفاهيم. وبات من سمات الماركسية الغربية الأساسية ألا تفكّر قطّ باحتمـــال أن يكون رفض الطبقات العاملة الماركسية قائمًا على أسس عقلانيـــة: هـــى الاعتقاد أنّ حالها سيكون أسوأ وسيطرتها على حياتها ستكون أقلّ تحت حكم

---

(7) H. Marcuse 1965، "Repressive Tolerance" in Marcuse،Moore and Wolfe 1969،*A Critique of Pure Tolerance.*

المثقفين والبيروقراطيين الماركسيين الذين يزعمون كذبًا أنّهم لسان حال البروليتاريا قياسًا بما تعانيه تحت حكم السياسيين البرجوازيين الذين يزعمون كذبًا أنّهم لسان حال المجتمع ككل. وليس لنا بالطبع أن نقول إنّ مثل هذه المخاوف أوهام إيديولوجية: فقد تبيّن فى اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية وأوروبا الشرقية والصين أنها صحيحة. غير أنّ الماركسيين الغربيين لم يعترفوا قط أنّها يمكن أن تصحّ.

٢-٢ الطائفية الخلاصيّة وحروب العصابات الستالينية:

جورج لوكاش هو النمط الأصلى لجميع المفكرين الأدبيين الشيوعيين: وتبين أطوار مسيرته الثلاثة عن نسقٍ مألوف، هو فى جوهره نسق تحوّل دينى أو هداية دينية. وقد تحوّل هذا، بمقدراته الفلسفية العظيمة، إلى دراما فكرية جبّارة خَلَبَت لبَّ الماركسيين الغربيين منذ ذلك الحين. تأتى أولاً الحساسية العميقة، والاغتراب، واليأس: التقاطُ المعضلة الحديثة الأساسية، معضلة الإنسان الضائع فى عالمٍ مكمّم برمّته. وبغية تنظير ذلك، يمكن للوكاش أن يستدعى تقاليد الفلسفة المثالية الألمانية، ومناهضة الرأسمالية الرومانسية، والتبصّرات السوسيولوجية الجديدة فى حلقة ماكس فيبر، التى تعود بدورها إلى ماركس، مع أنّ كتّابًا مثل دوستويفسكى وتولستوى كانوا بالنسبة إليه بمثل أهميّة فيخته وهيغل فى هذه المرحلة؛ فما من موقف فلسفى كان وافيًا. ومن ثمَّ، فى أعقاب ثورة أكتوبر، جاء التقاطُ عقيدَةٍ، والاهتداء إلى الشيوعية، والانطلاق إلى عالم من الالتزام المحتوم والديالكتيك "الماركسى" الجامح إنما الخلاصى. وهذا فى الحقيقة طورٌ هيغلى يسارى من الناحية الفلسفيّة. أمّا بعد ذلك فكان قبول الانضباط؛ وجرى نقدٌ ذاتى مُذِلّ؛ وانتقل إلى ماركسيةٍ لينينيّةٍ دقيقة مميّزة أتاحت له على الرغم من ذلك أن يبقى على قيد الحياة فى موسكو أيام ستالين؛

وهناك يأتى النضج النهائى والتحوّل إلى الكاتب الستالينى المأجور الأشدّ تبحّرًا وأصالةً، وسوف نرى أنَّ تاريخ لوكاش الفلسفى المحض يلخّص تاريخ الماركسية الفلسفى ذاته، مع إضافات حديثة.

وكى نفهم ما دفع لوكاش فى هذه الرحلة الغريبة علينا أن نعود عميقًا إلى طفولته فى القرن التاسع عشر: لنتبيّن اشمئزازه مما حققه أبوه من نجاحٍ مصرفى مثير للإعجاب والتعاطف، والطريقة التى يضع فيها قبالة ذلك صورة المعبد. وأنا أعنى هذا الأمر الأخير حرفيًا تمامًا: إذ كان الصبى يحتفظ على مكتبه بصورة لمعبد معيّن، كان عمه تلموديًا فيه. وما يكشفه هذا هو أنَّ الكراهيّة التي كنّها لوكاش طيلة عمره تجاه الحياة البرجوازية، على الرغم من كونه مفكرًا فلسفيًّا علمانيًا، كانت فى جوهرها دينية الطابع، وإنْ تغيّر الدين الفعلى من حين إلى آخر. أمّا رفضه العالم فلطالما كان مطلقًا وخارج نطاق العقل. وحين غدا الدين الشيوعيّة، كان من الطبيعى بالنسبة للوكاش أن يعتقد أنّ أسوأ أشكال الشيوعية هى أحسن من أحسن أشكال الرأسمالية؛ وهذه نظرة لا يمكن لمادى أن يفهمها.

يصف لوسيان غولدمانٍ كتاب لوكاش المهم الأول، ***الروح والأشكال*** (١٩١١)، بأنّه أول تَجَلٍّ عام للوجودية فى أوروبا الغربية(٨). ففيه فصول عن كيركيجارد وعن ميتافيزيقا المأساة؛ وكذلك عن طريقة الحياة البرجوازيّة بوصفها "السوط الذى يسوق الإنسان الرافض للحياة لأن يعمل دون توقّف... وقناعًا يخفى الألم المرير، العقيم فى حياةٍ مُخفقَةٍ ومُدَمَّرَة؛ وأَلَمَ حياةِ رومانسى وُلِدَ متأخّرًا كثيرًا"(٩)، فى فصلٍ يتناول ثيودورٍ ستورم(*).

---

(8) Goldmann 1980، *Method in the Sociology of Literature*، p. 37، Goldmann 1977، *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy*.

(9) Georg Lukács 1911، p. 56.

(*) ثيودور ستورم (١٨١٧–١٨٨٨) شاعر وقاص ألمانى. ممثل مدرسة الواقعية الشعرية الألمانية فى محاولاته تصوير الحياة اليومية تصويرًا موضوعيًا. لفتت أعماله الأولى الأنظار ببساطة لغتها وموسيقاها، فى حين تميّزت أعماله اللاحقة باهتمام عميق بالموضوع، خاصة القضايا الاجتماعية.

ولقد وصف توماس مان هذا الكتاب بالجميل والعميق، وأدرك تأثيرَه الخاص عليه فقارن نفسه بأبٍ يتعلّم من ابنه المثقّف. أمّا كتاب ***نظريّة الرواية***، المكتوب فى ١٩١٤-١٩١٥، فهو كتاب هيغلى ويائس؛ حيث تُوضَع الملحمة الكلاسيكيّة، بوصفها تجسيدًا لليونان القديمة المنسجمة والمثالية إلى حدّ السخف، قبالة الرواية، بوصفها تجسيدًا لعصرٍ من الإثم المطلق. وبعض موضوعات هذا الكتاب تبدى عن توافقٍ غريبٍ مع مشكلات لدى الكتّاب الحداثيين الذين لم يكن لوكاش يعرفهم آنئذٍ وسوف يدينهم لاحقًا.

والسؤال البعيد عن الفكر والثقافة هو: متى حلّ هذا اليأس كلّه بمثل هذا الفتى المحظوظ؟ فقد أتى لوكاش من البرجوازية العليا؛ وكان أبوه، المصرفى الثرى واليهودى الليبرالى المندمج تمامًا، داعمًا بقوّة لطموحاته الأدبية والفلسفية. وكان لوكاش فى ثلاثينياته قائدًا فكريًا لجماعة ألمعيّة من المثقفين الهنغار الشباب[١٠]؛ وكان قد اشتهر فى العالم الأكاديمى الألمانى؛ وأُعجب به توماس مان. فلماذا هذا الاغتراب، وهذا اليأس الوجودى؟ لماذا، وقد كان زواجه من الفنانة الشابة إرما سيدلر ممكنًا تمامًا، لكنه فعل ما فعله كيركيجارد بريجين أولسن، وأكثر(**)؟ (لاحقًا، بعد زواجه القصير الردىء

---

(10) انظر:

Mary Gluck 1985، *Georg Lukács and his Generation 1900- 1918.*

ضمّت المجموعة الشاعر بيلا بالاز، الذى جاء مرّة ببيلا بارتوك الشاب إلى حلقة الأحد، حيث عزف الموسيقا التى وضعها لباليه ***الأمير الخشبى***. وقد كتب بالاز لاحقًا واحدًا من أعظم أعمال القرن الحداثية، هو ***قصر بلوبيرد***، ووضع بارتوك موسيقا هذا العمل. ولا يمكن تخيّل أى عمل أبعد من هذا العمل عن مبادئ لوكاش النقدية.

(**) ريجين أولسن ابنة مستشار فى البلاط الملكى الدانماركى. تعرف إليها الفيلسوف سورين كيكيجارد المعروف بفلسفته الفلسفة السوداء المتشائمة وتعلّق بها مباشرةً أشدّ التعلّق. ثم خطبها. وبعد فترة ذهب إلى والدها وسلّمه خاتم الخطوبة رافضًا الزواج من ابنته لأنه لا يريدها سيدة بيت وعائلة تكنس وتطبخ وتتعفن بمرور الأيام بين الأطعمة والصحون، بل يريدها خالدة واسمًا لامعًا فى حياته وحياة المعمورة.

من امرأة أخرى، انتحرت إرما). ولماذا تبرز فى كتابه ***نظرية الرواية*** هذه الرؤيا لعالمٍ من الإثم المطلق؟

والجواب البعيد عن الفكر والثقافة هو جواب سوسيولوجى. فقد كان لوكاش "مثقفًا هامشيًا"، منفصلاً عن نشاطات طبقته الإنتاجيّة وقناعاتها، وحوّل تجربته الذاتية فى ذلك الدور إلى خاصيّة يتّصف بها العالم. لقد كان لوكاش بالفعل النمط الأوّلى لكلّ المثقفين الهامشيين؛ وصديقه الأصغر، كارل مانهايم، من الجماعة ذاتها، هو الذى ابتدع لاحقًا هذه المقولة السوسيولوجية المحدَّدة، التى تنطبق على كثير من مفكّرى القرن العشرين، لكنّ ذلك لا يعنى أنَّ أحكام مثل هؤلاء الأشخاص هى أحكام خاطئة. فقد اندلعت الحرب العالميّة الأولى فى العام ١٩١٤. وقلّما كان الحكم بأنَّ هذا العالم عالمُ إثمٍ أكثر صحّة. ولعلّه أن تكون لدى المثقف الهامشى ميزة رؤية الحقيقة دون الغِمامات الإيديولوجيّة لدى شخصٍ لا يزال غارقًا فى قيم الأمّة أو الطبقة.

غير أنّه يبقى هناك التباس بشأن هذا الحكم. فقد بات الاغتراب، بالنسبة لمثقّفٍ غير ماركسى، وبالنسبة لفنان حداثى، هو الشرط الإنسانى الآن؛ ولا سبيلَ للخروج منه سوى تسجيله. وهذه مقاربةٌ أنتجت فنًّا عظيمًا فى القرن العشرين. وبالمقابل، ثمّة نظرة ماركسيّة مفادها أنّ ما يواجهنا ليس شرط الإنسانية الضرورى، بل انحلال طبقةٍ هى البرجُوازية: فى حين تنهض طبقة أخرى، هى البروليتاريا. ومن الممكن حدوث تحوّلٍ جذرى فى الوعى، شريطة التماهى مع البروليتاريا؛ ولكن كم تبدو الحساسيّة الجديدة فجة، وأوّليّة بعد رهافة الثقافة الأوروبية- الوسطى الرفيعة! لقد بقى لوكاش فى حالٍ من

التوازن بين ثقافة ميتة وثقافة لم تولد بعد إلى أن جعلتْ ثورة أكتوبر انتصار البروليتاريا يبدو ممكنًا، وأشبه بعالمٍ جديدٍ جرى افتداؤه.

واللغة الدينية ملائمة هنا، على الرغم من الخاتمة السياسية. فالاغتراب تجربة دينية. والنمط الأصلي للحياة المغتربة هو الانفصال عن الله؛ والنمط الأصلي للحياة غير المغتربة هو عيش كل لحظة في امتثالٍ لمشيئة الله. وتنظير الله الهيغلي هو أنّه المطلق: الذات – الموضوع المتطابق الذي يوجد عبر معرفة ذاته؛ وتمثّل البيروقراطيّة البروسيّة بأساتذتها الحكوميين أداته الأرضية الفقيرة. والنقلة من الدين إلى السياسة، من الوعي الديني إلى الوعي الطبقي، تبدأ هنا. فقد استبدل ماركس بتلك البيروقراطيّة البروليتاريا؛ ويمنح لوكاش الآن البروليتاريا كرامتها الهيغليّة الكاملة زاعمًا أنّها وحدها القادرة على تحقيق الكليّة الاجتماعية، التي ليس ثمّة بعدها أي شيء، والتي تُعَدّ النظرة الجزئيّة إليها ضَرْبًا من الوعي الزائف. وتحقيق الكليّة الاجتماعية هذا سوف يعني نهاية الإحساس بالعجز الذي نظرت به البروليتاريا إلى مصيرها، نهاية التشيّؤ، ونهاية الاختلاف بين الذات والموضوع. وهذا الوعي الطبقي، حين يُنْجَز أو يُحَقَّق، سوف يُبْطِل ذاته أو يتعالى عليها في مجتمع غير طبقي. وهذه رؤيا صوفية!

وحدها البروليتاريا الصناعية، التي يسرّب إليها وضعها الموضوعي وعيًا بذاتها بوصفها ذات التاريخ وموضوعه المتطابقين حقًّا، يمكن أن تفهم التاريخ في سياق تحوله هو ذاته؛ فما من محلٍّ آخر لمثل هذا الوعي، لأنّه ما من طبقة أخرى يمكن أن تغيّر التاريخ. ومن الطبيعي أن يتركّز هذا الوعي الفعّال في الحزب ويتحقق من خلاله. وبذلك يجري التغلّب على الاغتراب من خلال وحدة النظرية والممارسة السياسية. ولطالما كان على لوكاش أن يكابد من أجل هذا الشيء. غير أنّه كان هنالك قدّيس حزبي واحد على الأقلّ

جاءت هذه الوحدة لديه بصورة طبيعية: ألا وهو لينين. ومن هنا ذلك الجهد المضنى الذى بذله لينين فى نقد اليسارية الطفولية التى غدا لوكاش نبيّها.

نحو العام ١٩١٧، اتجه لوكاش بشيء من الشكّ صوب الماركسية؛ وراح يجادل على نحوٍ مميَّز إن كان من الصواب فِعْلُ شرٍّ يمكن أن ينجم عنه خير. عندئذٍ كان تحوّله وكانت هدايته. وغدا بالنسبة للماركسية مثل القديس بولس بالنسبة للمسيحية، واستغرق فى رؤياه ما يمكن أن يكون عليه الوعى البروليتارى، وبات منذ العام ١٩١٩ على أتمّ الاستعداد لأن يدوّنه، دون حاجة لاستشارة أى من البروليتاريين (الذين ما كانوا ليفهموا نثره الفلسفى على أى حال). وكان هذا من نواحٍ عديدة ضربًا جديدًا من الماركسية، أشدّ تنقيحًا من برنشتين أو الكانطيين الجدد[11]. فقد أُسْقِطَ ديالكتيك الطبيعة، وكذلك قوانين التطور التاريخى الحتميّة. واحتلّت الكليّة الاجتماعية تلك المكانة المميزة التى كان يحتلّها الاقتصاد. ورأى لوكاش أنَّ الأرثوذكسية الماركسية لا تكمن فى أى مضمون محدّد يمكن أن تنطوى عليه النظرية، بل فى منهجٍ مميّز: هو منهج ديالكتيكى: وذلك الديالكتيك هو إدراك البروليتاريا، الطبقة الوحيدة التى يمكنها أن تحيط بالكليّة، ما تخوضه من نضال ثورى. هكذا يغدو الوعى الطبقى الذى يسرّبه لوكاش وسواه من مثقّفى الحزب إلى البروليتاريا القضية المركزية لكلٍّ من الفلسفة والسياسة؛ وتغدو السياسة إراديّةً، غير عملية، ومتطرفة إلى أبعد الحدود.

وكما قال لوكاش لاحقًا: "لقد سَعَتْ مجلتنا [*Kummunismus*] إلى إشاعة طائفيةٍ خلاصيةٍ عبر إعمالها أشدّ المناهج جذريّة فى كلّ قضيةٍ من القضايا، وبإعلانها قطيعةً كاملةً مع كلِّ مؤسسةٍ وطريقةِ حياةٍ نابعين من العالم

---

(11)Edward Bernstein 1850-1932. Cf. Kolakowski 1978. vol. II، pp. 98-114; neo–Kantians، pp. 243-54.

البرجوازى... لقد مكّننى النقد الذى مارسه لينين من أن أخطو الخطوة الأولى بعيدًا عن الطائفية"[١٢]. ولا بدَّ أنَّ قائدًا عمليًا مثل لينين كان يعرف تجارة الألفاظ الثورية هذه. وكان قد سبق له أن انقضّ على جماعة بوخارين فى الحزب الروسى فى مقالته "الطفولية اليسارية والعقلية البرجوازية الصغيرة"[١٣]. "تبيّن كلّ صفحة من صفحات الـ *Kommunist* أنَّ "يسارينا" لا تصوّر لديهم عن الانضباط البروليتارى الحديدى وكيف تحقّق؛ وأنّهم مستغرقون تمامًا فى عقلية المثقف البرجوازى الصغير الهابط... والألفاظ الرنّانة الطنّانة هى ما يميّز الإنتلجنسيا البرجوازية الصغيرة الهابطة. ولا بدّ أنَّ الشيوعيين البروليتاريين المنظّمين سوف لن يعاقبوا هذه العادة بأقلّ من السخرية والطرد من مواقع المسؤولية جميعًا". وعندئذ، فى العام ١٩٢٠، كان ثمة حاجة إلى هذا الخطّ ذاته لنقد نزوعٍ جذرى يسارى عالمى النطاق. وفى كتابه ***الشيوعية اليسارية: مرض طفولى***[١٤] بسَط لينين تقريعه الكلاسيكى أولئك الذين تخلّوا عن الدروس البلشفية العملية وحوّلوا الماركسية إلى سياسة استعراض وتصلّب إزاء المؤسسات البرجوازية.

ويمكن للمرء أن يتعاطف مع لينين هنا. فاليسارية الجذرية ذات التوجّه الإبستمولوجى هى مرض يستبطن لبّ الماركسية، ويعاود الظهور فى كلّ جيل، من الهيغليين اليساريين الأصليين إلى ألتوسريى سبعينيات القرن

---

(12) ورد هذا فى تقديم لوكاش الطبعة الجديدة من كتابه ***التاريخ والوعى الطبقى***.
Lukács 1923، 1967، Perface to the new edition of *History and Class Consciousness*.
وقد كتب لينين مادة قصيرة عن مجلة *Kommunismus*، فامتدحها، وعاب عليها يساريتها الطفولية، ورفض مقالة لوكاش "مسألة النزعة البرلمانية" واعتبرها "جدّ بائسة". انظر:
Georg Lukács 1919 -290 *Political Writings* 1919 -1929، V. I. Lenin 1966،*Collected Works*، vol. 31.

(13) 1918; *Selected Works*، VII، 1935d.

(14)*Selected Works*، X; *Collected Works*، 31.

العشرين البريطانيين. وهو يُفْشِلُ الاشتراكية ويسوّد صفحتها في كلّ مرّة. أمّا الماركسية-اللينينية، من جهة أخرى، فتدور حول السلطة: حول القيام بالثورة والحفاظ عليها في عالمٍ معادٍ لا يرحم. غير أنَّ الراديكالية والحميّة الخلاصيّة غير العملية التي روّعت لينين كانت هي ذاتها مصدر جاذبية لوكاش لدى أجيال كاملة من اليساريين، الذين لم يُرِد بعضهم، مثل أراتو وبرينيز (١٩٧٩)، أي شيء أفضل من أن تغدو الماركسية حالة "تفجّر دائم"؛ أي حالة استعراض دائم[١٥].

ولقد سبق أن ناقشنا في القسمين ٢-٢ و ٣-٣ من الفصل الرابع بعض الحجاجات العامة حول تفسير لوكاش للماركسية[١٦]. وكثيرًا ما امتُدِح لوكاش على هذا التفسير -المحتوى، بشكل خاص، في سلسلة المقالات التي نُشِرَت في العام ١٩٢٣ بعنوان ***التاريخ والوعي الطبقي***، بعد ثلاث سنوات على كرّاس لينين- على أنه أعظم الفلاسفة الماركسيين، بعد ماركس نفسه. وهذا نوع من العظمة الفلسفية يمكن فيه أن نقرّ له هذا الوصف دون أن نصدّق بالضرورة أيّة كلمة سبق له أن قالها. فنحن إزاء فيلسوف عظيم ليس لأنَّ ما يقوله صحيح، أو حتى معقول، بل بسبب ما اجترحه من تعبير كلاسيكي عن موقفٍ متطرف، كان له أثره على أجيال من المفكّرين اللاحقين. ولا شكّ أنَّ هيدغر وفيتغنشتين عظيمان بهذا المعنى. وترى هذه النظرة المادحة أنَّ لوكاش لم يبلغ العظمة الفلسفية إلا في مرحلته الثانية هذه، من ١٩١٩ إلى ١٩٢٣، وهي المرحلة التي لم يعد فيها فتيًّا لكنه وُلِدَ من جديد، كمهتدٍ جديد

---

(15) Arato and Breines 1979، *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*، p. 226.

(16) أفضل عرضٍ قصير أعرفه لفكر لوكاش هو:

Kolakowski 1978، *Main Currents of Marxism*، vol. 3.

وهذا الكاتب متمرّس في كلّ جوانب الماركسية، لكن له ألفة خاصة بكتاب لوكاش ***التاريخ والوعي الطبقي***.

إلى الماركسيّة، وعضوٍ فى حكومة الجمهورية السوفيتية الهنغارية قصيرة الأجل، وعميل سرى للحزب فى ظلّ نظام هورثى الرجعى الذى أعقب تلك الجمهورية، ومنفى متحمّس فى فيينا. وهذه هى المرحلة التى وضع فيها أسس تلك التفسيرات الغربية، الماركسية، الهيغلية، الإنسانوية، والمناوئة للعلم التى أُخْضِعَت لها الماركسية؛ فى الوقت الذى أرسى قاعدةً فلسفيةً لعصمة الحزب توفّر للينينيّة أساسًا أفضل من أى شىء سبق أن قدّمه لينين نفسه؛ وهى القاعدة ذاتها التى سبق أن شجبها لينين نفسه.

غير أنَّ لوكاش المرحلة الثالثة الناضج بات فى حالٍ من التوافق ليس مع لينين وحسب، بل مع ستالين أيضًا؛ وتمكّن من أن ينجو بجلده فى مرحلة تطهيرات موسكو. وكان عندئذٍ قد تخلّى تمامًا عن موقف ***التاريخ والوعى الطبقى***. والتزم فى الفلسفة ذلك الالتزام الراسخ موضوعية العالم الخارجى، بمعنى وجوده المستقل عن الوعى؛ فالوعى هو انعكاس للواقع[١٧]. ونقد لوكاش يعمل ضمن هذه الأطر الإبستمولوجية؛ لكنه يستخدم فكرة عن "الانعكاس" محنّكة جدًا يمكن أن تعنى شيئًا قريبًا من "تمثيل حقيقة الشىء التاريخية الأساسية". وبالنسبة للوكاش فى هذه الفترة فإنَّ أرفع مصطلحات التقريظ النقدى هو **الواقعية**؛ فأن تكون جيدًا يعنى أن تكون واقعيًا، مع الانتباه إلى ضرورة إيجاد مصطلحٍ جديدٍ للواقعية الكليلة التى لا تعكس سوى السطوح: هكذا باتت "واقعية" بلزاك مفضّلة على "طبيعيّة" زولا. كما شنَّ لوكاش نوعًا من حرب العصابات دفاعًا عن **الواقعية النقدية** (أى عن أعمال كتّاب مثل بلزاك وتولستوى) وضدّ تلك الأعمال الدعائية الخفيفة التى أُطلق عليها على نحوٍ مضلِّل اسم **الواقعية الاشتراكية** العظيم. وقد وافق، بالطبع،

---

(17)"Art and Objective Truth"، reprinted in *Writer and Critic*، 1965.

على أنَّ الواقعية الاشتراكية ينبغى أن تكون الغاية الحقّة للفنّ؛ لكنه حسب أنّها أقرب لأن توجد فى أعمال كتّاب جيدين مثل غوركى وسولجنيتسن.

يبدو ذلك أشبه بلعبٍ على الكلمات؛ لكنَّ إستفان ميزاروس، وهو واحدٌ من تلاميذ لوكاش، يشير إلى معنىً أعمق، ينسبه إلى ماركس نفسه، ويجرى تقريبًا على النحو التالى: تنشأ القيم من حاجات الإنسان منظورًا إليه على نحوٍ ديالكتيكى بوصفه كائنًا طبيعيًا يتوسّط ذاته ويشكّلها تاريخيًا. وعالم التفارق بين الواقعة والقيمة هو عالمٌ مغْتَرِبٌ ذو طبيعة لا معنى لها إنسانيًا. وتهدف الواقعية إلى الإحاطة بكليّة الإنسان الديالكتيكية؛ أمّا الطبيعيّة فتسلّم بأنَّ المعنى الإنسانى للواقع مُعْطًى فى المظاهر المباشرة. ويبدو أنَّ الطبيعية هى واقعية عالم مغترب[18]. وهكذا يغدو التقابل بين الطبيعية والواقعية، بعيدًا عن كونه تمييزًا تقنيًا ضيقًا بين أشكال الروايات الفرنسية فى القرن التاسع عشر، ذلك التمييز الديالكتيكى الأساسى الذى ينطبق على الفنّ برمّته.

وتتمثّل إحدى الوظائف الرئيسة للواقعية فى الكشف عن قوى التاريخ الأساسية. فالنقّاد البريطانيون فى هذه المرحلة كانوا يهملون سكوت بوصفه روائيًا ثانويًا إلى أبعد حدّ؛ فهو رومانسى نوستالجى وخالقُ أنماطٍ مبتذلة، أمّا لوكاش، فى كتابه *الرواية التاريخية* (١٩٣٧)، فيجعله "شاعر الضرورة التاريخية". ويجد مبررات قيّمة لتقريظه (فى إبرازه التناقضات التاريخية الأساسية المعقدة) لا يمكن لناقد غير ماركسى حتى أن يراها. وهذه المقاربة تلقى الضوء أيضًا على تلك المعالجات ذات الفروق الدقيقة التى تناول بها بلزاك، وزولا، وتولستوى والتى نُشِرَت فى كتابه *دراسات فى الواقعية الأوروبية* (١٩٥٠).

---

(18) István Meszáros 1970، *Marx's Theory of Alienation*، pp. 190-214.

ولعلّ هذه جميعًا لا تتمتّع بالعمق الذى لكتاب ***هيغل الشاب: دراسات فى العلاقات بين الديالكتيك والاقتصاد***، المكتوب عام ١٩٣٨، والذى حُظِرَ طوال عشر سنوات لأنه يرفض رؤية ستالين أنَّ هيغل كان مدافعًا عن الإقطاع. ففى هذا الكتاب يُنظَر إلى هيغل على أنّه هيغلى يسارى، واعٍ تمامًا للقضايا الاقتصادية؛ والحقيقة أنَّ لوكاش الناضج ينقل هيغل صوب ماركس بالقدر الذى نقل فيه لوكاش الشاب ماركس صوب هيغل. ولا بدّ أنَّ هذا الكتاب عن هيغل والدراسات التى يتضمّنها كتاب ***غوته وعصره*** (١٩٤٧) يجعلان لوكاش واحدًا من أدقّ مؤرّخى الأفكار. فالمرء يتعلّم أن ينظر إلى التاريخ الفكرى الألمانى بطريقةٍ مختلفة؛ وأن يبدى احترامًا عظيمًا حيال التنوير الألمانى الذى ينتمى إليه ليس كانط وحسب، بل شيللر، وغوته وهيغل أيضًا، وأن يبدى احترامًا أقلّ حيال الرومانتيكية الألمانية. كما يتعلم أيضًا أنَّ غوته كان واقعيًا عظيمًا؛ الشيء الذى يسهل إغفاله لدى قراءة القسم الثانى من ***فاوست***.

•

ولم يأتِ العام ١٩٥٧ حتى بات بمقدور لوكاش أن يأخذ الحداثيّة على محمل الجدّ الذى تستحقّه، وذلك فى كتابه ***معنى الواقعية المعاصرة***؛ وكانت تبصّراته فى العام ١٩١١ والعام ١٩١٥ قد أظهرت أنّه مؤهَّل تمامًا لأن يستجيب لها. لكن الشكل الذى اختاره – وهو المقارنة بين توماس مان وكافكا، تلك المقارنة التى حُشِرَت بين فصل عن إيديولوجيا الحداثيّة وفصل عن الواقعية النقدية والاشتراكية – يُظْهِر حدودَ منظوره اللاحق. فالفصل الأول ينتهى، بنبرة كولونيل أو مفوَّض: "الحداثيّة ليست إثراءً للفنّ بل هى نقضٌ له"؛ ومع أنَّ لوكاش يستجيب بقوة لما يتمتّع به فنّ كافكا من قدرة،فإنه ليست لديه المفاهيم الكافية لاستيعاب تلك القدرة. ومن الإنصاف فى اعتقادى أن نصف لوكاش بأنّه ناقدٌ عظيم، منقطعٌ بسبب إيديولوجيته عن التّماس مع

الفنّ الأهمّ فى زمنه. وقد تمثّلت واحدة من مآثر الماركسيين الغربيين الآخرين –خاصةً أدورنو– فى تعاملهم مع الحداثيّة، مع أنّه ليس واضحًا تمامًا ما إذا كانت ماركسيتهم قد نجت من هذه المواجهة، أمّا ماديتهم فلم تَنْجُ قطّ.

حين يبدأ واحدٌ من أعظم الفلاسفة الماركسيين مسيرتَه فى علم الجمال، ويواصلها فى النقد الأدبى، وينهيها فى علم الجمال(١٩)، فإنَّ بمقدورنا أن نتوقّع له أن يسيطر على التفكير الماركسى اللاحق بشأن الفنّ. لكن ذلك لم يحصل؛ والمدهش فى النقد الماركسى الأخير هو ما يبدو عليه من رفض مواقف لوكاش جميعها تقريبًا. وتكفى نظرة إلى الوراء كى نتبيّن السبب الفكرى الذى يقف وراء ذلك. فقد كان لوكاش واقعيًا فلسفيًا؛ ورأى أنَّ كلَّ أنماط الانعكاس– العلم، الفلسفة، التاريخ، الفنّ، الأدب – تعكس الواقع الموضوعى ذاته(٢٠). أمّا الماركسيون اللاحقون، مثل أولئك الذين يصفهم الفصلان التاليان، فقد تأثّروا أشدّ التأثّر بما بعد البنيوية؛ وهم يُعَدّون من وجهة نظره مثاليين، ولا عقلانيين(٢١) أو حتى ذاتيين برجوازيين، ولا يرون أنَّ ثمّة واقعًا موضوعيًا كى يتمّ عكسه.

رأى لوكاش أنَّ الفنّ موجود، على نحوٍ يسبق نظرياتنا عنه؛ والمشكلة الفلسفية هى تفسير قدرته على الوجود وقيامه بوظائفه. أمّا الماركسيون

---

(19) آخر عمل كان فى الحقيقة حول ***الأنطولوجيا*** – وقد أتمّه فى عمر متقدّم كثيرًا، ووجده تلاميذه أنفسهم أبعد ما يكون عن الإقناع. أمّا الأعمال ما قبل الأخيرة فى علم الجمال فقد أُخذَت بجدية أكبر. انظر:
Agnes Heller (ed.) 1983، *Lukács Revalued.*

(20) Királyfalvi 1975، p. 35.

(21) ليس أسهل من توسيع مبادئ جداله الواسع ضد اللاعقلانية، فى كتابه ***تحطيم العقل*** (١٩٦٢)، والذى يمتد من شلنغ إلى هيدغر، بحيث يصل إلى لاكان وديريدا. ولم يُعجَب بهذا العمل إلا قلّة قليلة من المفكّرين المحدثين، ربما لأنّ المفكرين العقلانيين لا يقرءون لوكاش؟.

اللاحقون فيعتقدون أنَّ مقولة الفنّ هى مقولة مبنيّة بناءً؛ وعلينا أن نسأل ما هى المصالح الطبقية التى تخدمها تلك المقولة. ورأى لوكاش أنَّ ثمّة تراتبًا للقيمة جوهريًا ينتظم أعمال الفنّ؛ أمّا هم فقد رأوا أنَّ هذه الضروب من التراتب هى بناءات إيديولوجية تدعم تراتبات اجتماعية. ورأى لوكاش أنَّ العمل الفنّى هو كلّ متكامل، ويخلق عالمًا موحّدًا؛ أمّا هم فقد ادّعوا أنّه يُعنَى بالتشظّى والانقطاع. ورأى لوكاش أنَّ للأعمال الفنية -العظيمة فى حقيقة الأمر- قيمةً معرفيّة عميقة، وأنّها إدراك الإنسان لذاته، شأنها شأن العلم الذى هو إدراك الإنسان للعالم الخارجى. أمّا هم فقد رأوا أنَّ الأعمال الفنية هى نصوص، مثل غيرها من النصوص (كالإعلانات، والقصص الشعبى)؛ وأنّها إذا ما كانت تتيح نفاذًا إلى أى شىء، فإلى الإيديولوجيا. ورأى لوكاش أنَّ الفنّ ذاكرة البشرية. وأنَّ دلالته لا يمكن أن تُفهَم إلا فى سياق التاريخ الملموس، وطبيعى أنّه كان يرى أنَّ الماركسية تحكى لنا ذلك التاريخ. أمّا هم فينظرون إلى التاريخ على أنّه سَرْدُ الراهن الذى يبنى الماضى ويقدر أن يبنى كلّ صنوف التقاليد الفنية البديلة. وكان لوكاش يفضّل الواقعية على جميع الطرائق الأدبية الأخرى، ويرى أنَّ الحداثية نقضٌ للفن. أمّا هم فقد خاطوا نظريتهم كلّها كى تتوافق مع الحداثية، ورأوا أنَّ الواقعيّة برجوازية، مهدِّئة، وليست ثورية(٢٢).

والعلاقة بين ما بعد الماركسيين بعد البنيويين ولوكاش الناضج هى كالعلاقة بين اليساريين الطفوليين ولينين. فشعارهم هو "لا تعاون مع القيم الفنية البرجوازية"، ومنهجهم هو الطائفية الخلاصيّة.

---

(22) Barthes 1970،*S/Z*; Bennett 1979،*Formalism and Marxism*; Belsey 1980،*Critical Practice;* Eagleton 1983،*Literary Theory*, Dollimore and Sinfield 1985،*PoliticalShakespeare*.
هذه عيّنة صغيرة وحسب من النقّاد الذين يتمسّكون ببعض أو كلّ الآراء التى أشرت إليها؛ لكن القائمة لا نهاية لها.

ويمتدّ الفارق بين النقّاد المحدثين ولوكاش حتى إلى مسائل التمثيل التقنية الرفيعة: بل لعلّه يضرب بجذوره هناك. فليس بمقدور أى ناقد حديث أن يناقش هذه القضايا دون أن يستدعى نظرية الدالّ: سوسور الأسطورى الذى يُفتَرَض أنّه نظر إلى الواقع بوصفه شيئًا ذا مدلول، وليس بوصفه شيئًا موجودًا بحدّ ذاته، وصولاً إلى ديريدا الذى رأى أنّه لا يمكن أن يكون هنالك أى مدلول متعالٍ، أبعد من لعب الدوال[٢٣]. وما استبدلته هذه الإشكالية، وما يبدو أنَّ النقّاد المحدثين لا يستخدمونه، هو الديالكتيك. وانهيار الديالكتيك فى السنوات الثلاثين الأخيرة هو حَدَثٌ فى العالم الفكرى مذهلٌ مثل انهيار الاتحاد السوفييتى فى العالم السياسى. وطبيعى أنَّ لوكاش لا يعلم أى شىء عن هذا الأمر. ولديه نظريته عن نظامٍ دالٍّ (غير لغوى) أوليّ، ونظام دالٍّ ثانوى (هو اللغة)، ونظام "أولى إضافى" يضمّ لغات الفنّ. لكنه يظلّ يستخدم الديالكتيك الماركسى فى نظرية المعرفة الخاصة به، بينما يرفّ الديالكتيك الهيغلى بجناحيه غير بعيد فى الخلفية.

والمقولة الأساسية فى الفنّ هى *besonderheit*، أو "الخصوصيّة". وهذه عمليًا مقولة معرفية عامة تنتمى إلى ديالكتيك المعرفة. فالمرء يعرف شيئًا ما، ليس عبر تجربة الأفراد المباشرة دون توسّط، وليس عبر مفاهيم عامة مجرّدة، بل بالتنقّل عبر الاثنين لإنتاج حقلٍ غنى من التحديدات الملموسة (التى يُفتَرَض أنّها تجارب مباشرة يُعَبَّر عنها بمفاهيم عامة). و"الخصوصيّة" هى حقل أفكار مُتَوسَّطةٍ تقع بين الفرد والمفهوم المجرد. وفى الفنّ نبدأ بالخصوصية وننتهى بها: فنحن لا نُعنى فى الفنّ بالتفاصيل من أجل التفاصيل، وليس فقط من أجل التعميمات المجردة التى توضحها. ولدينا، بدلاً من ذلك، تفاصيل **تتأصّل** فيها تعميمات مهمة؛ فإذ نبدأ من الصور الفنية، يبدو

---

(23) يجد القارئ فى كتابى *بؤس البنيوية* تناولاً موسَّعًا لهذا الأمر.

أننا ننتقل صعودًا إلى التعميمات ونزولاً إلى تفاصيل الواقع، لكننا نعود إلى الصور. ويبدو هذا وصفًا معقولاً للسيرورة النقدية وتناولاً للفن مُنْصِفًا؛ لعلّ أرسطو يوافق عليه(٢٤).

وليس هذا الوصف للفنّ بالشكلى المحض: ذلك أنَّ لوكاش يستخرج منه معيارًا تقويميًا. فهو يعنّف الفنّ الذى يقترب من التفاصيل الفردية ذلك الاقتراب الشديد -كروايات زولا، على سبيل المثال- بوصفه طبيعيًا؛ كما يعنّف الفن الذى يقترب مما هو كلّى أشدّ الاقتراب - مثل كافكا - بوصفه تمثيليًا مجازيًا؛ فى حين يمتدح الفن الذى يتنقّل بين الاثنين - مثل بلزاك أو ديكنز أو توماس مان- ويراه جديرًا بالواقعية. وما توجده لنا الواقعية هو (فى لغة نقد لوكاش الباكر) **النمط**؛ ففى النمط، تكون دلالة التاريخ مجسّدة إذا جاز التعبير. وبذلك فإنَّ ميردل الصيرفى فى ***دوريت الصغيرة*** ليس تمثيلاً مجازيًا للرأسمالية، وليس مجرّد تعميم مُجَسَّد عنها؛ لكنه أيضًا ليس مجرد فرد لديه بعض الخصائص الشخصية اللافتة؛ ككونه نصّابًا لديه آلاف الضحايا؛ بل هو بالأحرى نَمَطٌ، تتأصّل فيه آلاف الحقائق العامة عن الرأسمالية، كما تتأصّل فى روبرت ماكسويل الحقيقى فى أيامنا هذه.

وينبغى أن تكون فضيلة نظرية لوكاش الناضجة، بالمقارنة مع بعض الأشكال الراهنة من النقد ما بعد الماركسى، واضحة بما فيه الكفاية. فهو يقرّ ما للأدب من قيمة معرفية -أى يعترف بأنَّ بعض الأعمال الأدبية توفّر تبصّرًا بالعالم مستقلاً- دون أن يختزل الأدب إلى مجموعة من التعميمات. ويوفّق، فى سيرورة التفسير، بين قيم الماركسية وقيمٍ مختلفةٍ تمامًا فى

---

(24) من التحليلات التى تتناول جماليات لوكاش بالإنجليزية:
G. H. R. Parkinson (ed.) 1970، Chapter 4; G. H. R. Parkinson 1977، Chapter 7; Béla Királyfalvi 1975.

الظاهر تشتمل عليها الأعمال الأدبية ذاتها. ونواقص تقويمه الأدب الحداثى تبدو مسائل تتعلق بالذائقة والإيديولوجيا العامة أكثر بكثير من تعلّقها بالنظرية الأدبية؛ مع أنّه من نواقص النظرية بلا شكّ أن نمطّ مصطلح "الواقعية" إلى الحدّ الذى يمطّه إليه لوكاش. وأودّ أن أعبّر عن إعجابى بلوكاش اللاحق كناقد أكثر مما فعلت؛ لكن المواقف الجديدة لا تنطوى على ما اشتملت عليه الأعمال الأولى من حساسية الوجودية ولا على ما اشتملت عليه المرحلة الثالثة من جنون فلسفى. وهى تبدو فى بعض الأحيان نافرةً بعض الشيء من الفكر والثقافة؛ وهذا طبيعيّ، لأنها تطورت فى ظلّ أكبر نفور من الفكر والثقافة عرفه التاريخ.

٢-٣ *بنيوية غولدمان التكوينية*

بعد أعمال لوكاش الباكرة، يبدو أنّ مَثْلَنَة الماركسية الغربية قد تواصلت دون أى تفحّص جدّى. وجرى عن وعى تناسى اقتصادوية الماركسية الاختزالية، التى هى سمتها المميزة واللافتة بين فلسفات العالم الكبرى، أو جرت تغطيتها ببناءات ثقافية مطردة التعقيد. وبمجيء البنيوية الفرنسية قاربت هذه السيرورة حدّ الاكتمال؛ وكادت الماركسية الغربية تتكيف تمامًا مع اهتمامات المثقفين؛ فأعادت مئات المرّات صياغة علاقة الذات - الموضوع، وشرحت شتّى أشكال الذاتيّة، وضمّت مفاهيم "ثوريّة" حقًّا مثل الذات بلا مركز، وبررت أنواعًا عديدة من اليسارية الطفولية فى السياسة، وقدّمت تفسيرات لامعة للظواهر الثقافية. غير أنّ وظيفتها الأهمّ ظلّت ما يلى: أن تخفى عن المثقفين الاشتراكيين الأسباب الاقتصادية العقلانية التى تدفع أكثرية البشر إلى رفض أن تكون اشتراكية.

ومن المفيد أن ننظر إلى بعض المفاهيم التى أمكن استخدامها لهذه الأغراض. و**البنيوية التكوينية** عند لوسيان غولدمان هى سليلٌ مهم وأصيل

لماركسية لوكاش. وكان إنتاج غولدمان الخصب بين أربعينيات القرن العشرين وستينياته، وهى مرحلة علمية جدًا؛ وكان غولدمان مساعدًا لعالمٍ أصيل، هو عالم النفس بياجيه؛ وحاول أن يتكلم كما يتكلّم عالم. لكنه رأى أنَّ الموضوع الأساسى بين موضوعات البحث السوسيولوجى هو **البنية الدالّة**. ولم يتمكّن غولدمان قطّ من القول بدقّة ما هى هذه البنية ما عدا أنها شىء ذهنى. وهو فى كتابه ***الإله الخفى*** يقدّم "الرؤيا التراجيدية" كمثال على "بنيةٍ عالمية دالّة". ومن الواضح أنَّ هذه البنية بناء مثالى واعتباطى من قبل الباحث؛ وليس لها فى أفضل الأحوال أى واقع سوى ذلك الواقع الذى لـ "بنية الشعور" لدى ريموند وليامز - والذى قد يكون كافيًا تمامًا للقيام بعملٍ نقدى مهم: هو، فى حالة غولدمان، إقامة مشابهة بنيوية بين تراجيديات راسين، واللاهوت الجانسنى(*)، ورؤية العالم لدى نبالة الرداء الفرنسية(**). وهذا إنجاز نقدى عظيم، لم يُسِئْهُ بشىء كونه مكتوب بروح كتاب لوكاش ***الروح والأشكال*** بقدر ما هو مكتوب بروح أعماله اللاحقة؛ فهو يتّكئ على الاقتصادوية الماركسية دون أن يتقيّد بها.

وغولدمان معادٍ للبنى السكونية لدى معظم البنيويين الفرنسيين، تلك البنى التى تبدو معلَّقةً فى الهواء فى مكانٍ ما بين الذات والموضوع، وتحدّد

(*) الجانسنيّة، لاهوت وحركة أدانهما الفاتيكان عام ١٦٥٥ بالهرطقة، ويجرى فيهما التأكيد على الخطيئة الأصلية، وفساد الإنسان، والقضاء والقدر. نشأت الجانسنية من كتابات اللاهوتى الهولندى كورنيليوس أوتو جانسن، وشكّلت حركة مميزة ضمن الكنيسة الكاثوليكية من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، وكان معقلها المهم فى دير بور رويال قرب باريس، ذلك الدير الذى عرف كثيرًا من اللاهوتيين والكتّاب المهمين، مثل أنطوان أرنو وبيير نيكول وباسكال وراسين.

(**) نبالة الرداء *noblesse de la robe* هم، فى ظلّ النظام القديم فى فرنسا، أرستقراطيون فرنسيون يدينون بمرتبتهم إلى مواقعهم القضائية والإدارية، التى غالبًا ما كانوا يشترونها مباشرة لقاء مبالغ ضخمة. وكانت القاعدة ألا تمنح هذه المناصب أصحابها ألقابًا (كونت، دوق، بارون، إلخ)، لكنها كانت مناصب شرف مرتبطة غالبًا بمناصب معينة (قاضٍ، مستشار، إلخ). وقد شكّلت نبالة الرداء مع النبالة القديمة الطبقة الثانية فى فرنسا قبل الثورة.

كليهما[٢٥]. والبنية الدالّة بالنسبة له هي بنيةٌ أنتجتها تاريخيًا **ذاتٌ تتعدّى الأفراد**. (وقد قُصِد بهذه الذات أن تكون بديلاً متفوقًا فلسفيًا للذات المتعالية عند كانط أو للروح عند هيغل). والذات المتعدية للأفراد هي طبقة مثل البروليتاريا أو البرجوازية، أو حتى جماعة أشدّ تحديدًا وحصرًا مثل نبالة الرداء التي لعبت دورًا إداريًا في ظلّ ملوك فرنسا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وراحت تحلّ محلّها في ظلّ لويس الرابع عشر بنية بيروقراطية أشدّ مركزية، وبدأت أسس عالمها تنزلق؛ دون أن يكون لديها ما تتكئ إليه سوى المَلَكيّة. وكما يرى غولدمان في ***الإله الخفي***، فإن اللاهوت الجانسني، لاهوت الواجب المطلق، تجاه إله لا نفاذ إليه، هو تعبير عن تجربتهم الاجتماعية الأعمق.

ومثل هذه الذوات المتعدية للأفراد، وليس الأفراد الإنسانيون التجريبيون العاديون، هي ذوات التاريخ الحقّة بحسب غولدمان. ويشتمل وضعُ الذات المتعدية للأفراد على **إمكانات موضوعية** معينة، قد لا تكون ظاهرةً للأفراد الذين ينتمون إليها. وعلينا أن نميّز بين وعي هؤلاء الأفراد الفعلي و**الوعي الممكن** (ما يدعوه لوكاش المتسرّب، ذلك الوعي الذي يصطنعه الباحث وينسبه إلى البشر الذين يدرسهم). وأحد الأشياء التي يمكن لكاتبٍ عظيمٍ مثل راسين أن يفعلها هو الإفصاح عن الوعي الممكن لدى مثل هذه الذات المتعدية للأفراد. ومثل لوكاش، فإنَّ لغولدمان فضيلة الإشارة إلى ما يجعلنا نشعر بعظمة الكتّاب العظماء؛ وهو أنّهم يعينوننا على التقاط معنى الشروط الاجتماعية الأساسية لحياتنا. لكن الثمن النظري المترتّب على هذا هو ثمنٌ باهظ؛ إذ ينبغي أن يغدو التاريخ وعلم الاجتماع على السواء دراستين لمغامرات الذوات المتعدية للأفراد. ولعلّنا نرى في هذا ما دفع

---

(25) انظر كتابي *بؤس البنيوية*.

ألتوسر لأن يبتعد عن هذا الخطّ، ولأن يرى إلى التاريخ على أنّه سيرورة دون ذات.

وعليّ أن أعترف بأنني قد تبنّيت أنا نفسى، وفى هذا الكتاب بالذات، طبعةً من موقف غولدمان. فأنا لا أكفّ عن الكلام على "المثقفين الأدبيين" بوصفهم حَمَلَة هذه النظرة اللافتة أو تلك من النظرات المنافية للعقل إلى هذا الحدّ أو ذاك، الأمر الذى قد يثير حفيظة القارئ، الذى أَثِقُ فى أنه لا يحمل تلك النظرة. غير أنَّ مثل هذه الدعاوى ينبغى أن تُؤخَذ على الدوام بالمعنى الذى نجده لدى غولدمان، أى على أنها تسريبُ وعى ممكن إلى نبالةِ رداءٍ حديثةٍ.

٤-٢ المثالية وعقدة السلطة لدى المثقفين

ما من مشكله فى مثل هذه المقاربات، ما دام النقد الأدبى هو الغاية المنشودة. أمّا على المستوى السياسي، فإنّ تراث لوكاش برمّته - شأنه شأن تراث غرامشى أو أدورنو أو ماركوزه، أو سوى ذلك من اتجاهات الماركسية الغربية- نخبوىّ، ومثالى، وإرادوى. حيث يمكن للمثقفين ألا يكفّوا عن الزعم، دون أن يجاوزوا حدّ المعقول، أنّهم يعلمون ما الإمكانات الموضوعية التى تنطوى عليها ذاتٌ متعديةٌ للأفراد كانوا قد درسوا شروطها. وعندها يسهل بتلك السهولة القاتلة استخدامُ مفاهيم الوعى المُسَرَّب، والوعى الممكن، وما إلى ذلك كأساس لادّعاء معرفة الوعى الحقيقى لجماعةٍ ما أفضل من هذه الجماعة ذاتها. كما تسهل رؤية الوعى الفعلى لدى جماعةٍ على أنّه شىء يفرضه عليها المجتمع كوسيلة للسيطرة؛ وتسهل رؤية تغيير ذلك الوعى على أنّه الوسيلة الواضحة للتحرر. هكذا يغدو الوعى الموضع الحقّ للنضال الثورى؛ ويغدو المثقف، الذى شُغْله الوعى، ذلك الشخص الذى يمكن أن يخرج منتصرًا من ذلك النضال.

قلّما كان لدى الكادحين الفعليين فى مجتمعٍ رأسمالى فعلى أى طموح يزيد على طموح البقاء. وهم يريدون فى بعض الأحيان أن يحافظوا على ما يتمتّعون به من أفضليات قياسًا بغيرهم من الكادحين؛ أو أن يقفزوا إلى صفوف البرجوازية الصغيرة. وكثيرًا ما يكونون قوميين أو وطنيين، أو دينيين مخلصين، بل متعصبين. ومهمة الثورى العسيرة هى أن يقنعهم أنَّ هذه غايات زائفة أو قاصرة؛ وأنّهم ينبغى أن يهدفوا إلى تغيير المجتمع تغييرًا ثوريًا مما يمنحهم سيطرةً على حياتهم. ولعلّ الإنسان الكادح يعتبر فى هذه الحالة أنَّ الثورى قد أخطأ المرمى. ولعلّ "سيطرة المرء على حياته" تعنى المشاركة المستمرة فى بنىً سياسيةٍ معقّدة. ويمكننا أن نكتب هنا حوارًا من النوع البريختى، حيث يقول الإنسانُ الكادح: "أريد خبزًا، تحررًا قوميًا، وعقيدةً، وأنت تقدم لى لجنةً دائمةً الانعقاد. والأنكى من ذلك أنَّ أمثالك هم الذين سيديرون تلك اللجنة". والحال، أنَّ السجّل السياسى والاقتصادى الموحش لكلٍّ من الماركسية الغربية والسائدة، والبقاء المدهش لكلٍّ من القومية والدين يشيران إلى أنَّ ثمّة شيئًا من الحقيقة فى كلّ هذا.

٣-المفاهيم الماركسية عن الإيديولوجيا

المفهوم الأهمّ بين مفاهيم النظرية الماركسية، فيما يخصّ النظرية العامة فى الثقافة والأدب، هو مفهوم **الإيديولوجيا**. بل يمكن التعبير عن هذا الأمر بصورة مختلفة، والقول: إذا ما كان لدى الماركسية أى شىء تقدّمه للنظرية العامة فى الثقافة والأدب، فلا بدّ أنّه يقع فى مكانٍ ما تحت مفهوم الإيديولوجيا. غير أنَّ هذا المفهوم مراوغ إلى أبعد حدّ، وكانت له بعض المغامرات غير العادية فى القرن العشرين، وهى مغامرات لا تزال متواصلة، إذ إنه اليوم واحد من المفاهيم الأساسية لدى النسوية.

وهو فى الحقيقة مفهومٌ ملتبسٌ على نحو مضاعف. ويورد إيغلتون[٢٦] ستة عشر تعريفًا للإيديولوجيا. وهو يقول لاحقًا إنَّ ثمة ستّة. غير أنّى على ثقة بأنّنا إذا ما وضعنا جميع المواصفات المفيدة فإنَّ الرقم سوف يصل إلى ستين. لكنى أودّ الإشارة إلى أنَّ من الممكن جمع المعانى المهمين فى مجموعتين اثنتين: **الإيديولوجيا بوصفها منظومة جزئية من الأفكار الصريحة** - منظومة مثل النازية أو الماركسية، على سبيل المثال- قد تكون صحيحة وقد لا تكون، لكنها تعمل لأغراض سياسية خفيّة أو مُعْلَنَة؛ **والإيديولوجيا بوصفها المنظومة الكليّة من الأفكار المُسَلَّم بها والتجارب المعيارية** فى مجتمعٍ ما؛ منظومة تشكّل عالمَ حياةٍ يبدو على أنّه طبيعى ولا شكّ فيه، لكن له فى الحقيقة مصدره الخفى فى البنيةً الطبقية، ووظيفته الخفيّة المتمثّلة فى تعزيز تلك البنية ودعمها. والإيديولوجيا بالمعنى الثانى هى بالطبع أشدّ شؤمًا وأشمل مما هى بالمعنى الأول، غير أنّه ليس من الواضح أنَّ المعنى الثانى معنى متماسك؛ ولعلّه أن يكون مجرّد كابوس ألتوسرى.

٣-١ *الإيديولوجيات بوصفها منظومات من الأفكار لها وظائف سياسية*

معنى الإيديولوجيا الأول قريبٌ من المعنى العادى، غير الماركسى لهذه الكلمة. فإيديولوجيا ما هى منظومة من الأفكار مثل أفكار ماركس نفسه يُقصَد بها، على الرغم من طابعها العام تمامًا، أن توفّر الدعم لموقفٍ سياسى معين. فلقد قُصِدَ للماركسية أن تروّج لثورةٍ وتصل بالبروليتاريا إلى السلطة. وقُصِدِ للنازية أن تقيم عالمًا جديدًا من الأممِ النقيّة عرقيًا، يحكمه العرق الآرى وتكون ألمانيا على قمّته. غير أنَّ البرجوازى العادى - الذى يزداد معناه اقترابًا من معنى الشخص العادى فى المجتمعات المتطورة الحديثة- هو

---

(26) Eagleton 1990a.

بالنسبة للماركسيين إيديولوجي شأنه شأن الماركسي أو النازي. وأفكاره "القانونية، والسياسية، والدينية، والجمالية، والفلسفية" (إذا ما عدنا إلى **تقديم** ماركس في العام ١٨٩٥) تشكّل معًا إيديولوجيا برجوازية، غرضها الأساسي إدامة الحكم البرجوازي.

وبهذا المعنى، فإنّ منظومة هيغل، التي هي مصدر قائمة الموضوعات لدى ماركس، تشكّل إيديولوجيا برجوازية متقنة ومنهجيّة. غير أنّه ليس على المرء أن يكون هيغليًا كي تكون له إيديولوجيا برجوازية. فتحت هذا العنوان الرحيب تأتي المبادئ القانونية لدى قضاتنا، والمبادئ السياسية لدى المحافظين، والليبراليين ومعظم حزب العمال البريطاني؛ وكلّ من المسيحية البروتستانتية والكاثوليكية؛ وفلسفات هسرل، وهيدغر، وڤيتغنشتين، وفلسفة العمل غير التقني عند راسل؛ وربما كان على المرء أن يضيف في هذه الأيام معظم العلوم الاجتماعية وقدرًا كبيرًا من العلوم الطبيعية الشعبية. وربما الإعجاب بڤيرجينيا وولف أو جيمس بوند؟

وأن ندعو منظومةً فكريةً إيديولوجيا بهذا المعنى يعني أن نضع تحت طائلة نوعٍ خاصٍ من الشكّ أسس التمسّك بها. كما يعني أن نشير إلى أنّ تلك المنظومة يجري التمسّك بها، ليس بسبب أسسها المُقرَّرة، بل بسبب وظيفتها في دعم الحكم الذي تمارسه طبقة معينة. ولقد رأى بعض علماء الاجتماع، ومن بينهم ماركسيون تنقيحيون مثل إلستر[٢٧]، أنّ الحجاجات الوظيفية مثل هذا الحجاج ليست صحيحة، لأنّك لا تبيّن ما الذي يوجب على أحدٍ ما أن يتمسّك بعقيدة بمجرد إظهارك أنّها تساند أقدار طبقته. لكن ذلك ليس صحيحًا. ومن السهل أن نرى أنّ هنالك نوعًا من عملية الاصطفاء الداروينى بين

---

(27) Jon Elster 1985، *Making Sense of Marx*.

النظريات، فتلاقى تلك التى تهدد مصالح الطبقة الحاكمة التثبيط من قِبَل أبناء تلك الطبقة الذين يشعرون بأنَّ مصالحهم الفردية مهدَّدة، فى حين تلقى تلك التى تدعم مصالح الطبقة الحاكمة صنوف الرعاية المباشرة.

ليس ثمة صعوبة إذًا من ذلك النوع الذى يشير إليه إلستر فى رؤية كيف يمكن لإيديولوجيا طبقةٍ أن تنشأ ويجرى الحفاظ عليها. غير أنّه ما كلُّ شىء فى الحياة الفكرية يمكنٌ أن يكون جزءًا من الإيديولوجيا بهذا المعنى. ولا يمكن للعلوم الطبيعية، بشكل خاص، أن تكون جزءًا من الإيديولوجيا؛ فهذه الأشياء ثمة حاجة إليها للحفاظ على الأساس الاقتصادى للمجتمع القائم، وهى تنجز هذه المهمة ليس بكونها جذّابة للطبقة الحاكمة، بل بجعلها الآلات تدور. وعلى الرغم من أنَّ الاقتصاد البرجوازى جزءٌ، وجزءٌ أساسى، من الإيديولوجيا البرجوازية، فإن الاقتصاد الماركسى لا يمكن أن يكون جزءًا منها. ولا بدّ أنّ له قيمة صدق واستقلالاً خاصًا، وإلا لما كان بمقدور الماركسية أن تشكّل أساسًا للاشتراكية العلمية. والنسبوية الفكرية المطلقة تتنافى مع الإيمان بالماركسية كما تتنافى مع الإيمان بأى شىء آخر.

وما إن نعترف بأنّه لا يمكن لأيّة منظومة فكرية أن تكون إيديولوجيا صرفًا، حتى يكون علينا أن نسأل حيال كلّ منظومة محددة نتناولها، إلى أى مدى هى إيديولوجيا، وما مدى استقلالها واكتفائها الذاتى. فلا يمكن (إلا فى السجالات الحزبية الأشدّ بلادة) أن ننبذ كامل الاقتصاد البرجوازى على أنّه إيديولوجيا. وعلينا أن نسأل أيّة حجاجات محدّدة فى القضايا الاقتصادية هى التى تبدو صحيحةً فكريًا، بصرف النظر عن استخداماتها السياسية؛ وأيّة حجاجات هى التى تقوم على افتراضات إيديولوجية بالفعل. وما يصحّ على الاقتصاد يصحّ على جميع مجالات البحث الأخرى، ومن بينها النظرية الأدبية بالطبع. ولعلَّ السؤال الأهمّ الذى ينبغى أن نطرحه بشأن الأدب

والنظرية الأدبية هو إلى أى مدى هما إيديولوجيان وحسب وما درجة استقلالهما الشكلى أو الفكرى، كفنٍّ وفكر؟

لا يسعنا أن نجيب عن هذا السؤال إذا ما قَصَرنا أنفسنا على الفنون وحدها. وينبغى فى الأساس أن تُطْرَح الأسئلة ذاتها على جميع المجالات الفكرية الأخرى؛ كما نحتاج لأن نقارن هذه المجالات الفكرية بمباحث من المعروف أنّها ليست إيديولوجية مثل الرياضيات وبعلوم يمكن أن ينتهى بها الأمر إلى الاشتمال على كلّ صنوف العناصر الإيديولوجية مختلطةً مع عناصر أخرى غير إيديولوجية. وكانت الماركسية، فى سياق تاريخها، قد وجّهت قَدْرًا كبيرًا من النشاط صوب نقد جميع الفروع المعرفية البرجوازية، بقصد بناء وجهة نظر ماركسية فى كلٍّ موضوع تقريبًا. وإنجلز هو الذى بدأ ذلك، بأبحاث فى الأنثروبولوجيا والعلوم الطبيعية[٢٨] استطاع أن يجد فيها أمثلة على الديالكتيك الماركسى بما فى ذلك الكيمياء والفيزياء. وقد كان للماركسية منذ البداية، بالطبع، موقفها الفلسفى الخاص المحدَّد، المناهض للمثالية (والذى استغرق لينين وقتًا فى الدفاع عنه حتى فى القرن العشرين)[٢٩]. والماركسية بحدّ ذاتها هى نظرية فى التاريخ محدَّدة تتطلب أن تُعاد كتابة تاريخ العالم كلّه على نحوٍ مُفَصَّل لإظهار تأثير العوامل الاقتصادية والصراع الطبقى.

وكانت الماركسية فى معظم مراحل مسيرتها – بقيادة إنجلز الفكرية أواخر القرن التاسع عشر، وفى عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته حين باتت فى روسيا نوعًا من الأرثوذكسية السياسية، وبين ثوريى الغرب الشباب

---

(28) Friedrich Engels 1884، *The Origin of the Family، Private Property and State*، 1940، *Dialectics of Nature*.

(29) V. I. Lenin 1908، *Materialism and Empirio –Criticism*.

فى ستينيات القرن العشرين وسبعينياته – قد كسبت قدرًا كبيرًا من سلطتها من كونها رؤية للعالم كلّية وذات مواقف يمكن اتّخاذها فى كلّ فرع من فروع المعرفة الإنسانية؛ رؤية يتبنّاها المرء فى بعض الأحيان عبر عملية هداية وتحوّل كلّى، وتجعل للعالم كلّه معنى ثوريًا. وطبيعى أنَّ هذا ينطوى على مخاطر جدية بالنسبة للمثقفين: يتمثّل أحدها فى أن يغدو الانتشاء بالأفكار الثورية بديلاً للنشاط الثورى، بل يتمثّل فى التفكير الجدّى ما إذا كانت الثورة، فى الظروف القائمة الفعلية، ممكنةً أو مرغوبًا فيها. وحين يحدث هذا، يرتدّ الماركسى إلى حالة الهيغليين اليساريين الذين نبذهم ماركس بأشدّ ما تكون المرارة: فهو يقوم بثورات فى رأسه ويتوقع من العالم أن يمتثل لها. (وكما قلت، فإنَّ أطروحتى تتمثّل فى أنَّ معظم اليسار الأدبى فى السنوات الثلاثين الأخيرة قد ارتدّ إلى الهيغلية اليسارية بهذه الطريقة وأنَّ من المصيب وصفهم بالهيغليين اليساريين ولو كانت أداتهم الفكرية الفعلية هى "النظرية النقدية" لدى أدورنو وسواه، أو تقنية من التقنيات ما بعد البنيوية مثل التفكيك. وهذا يعني، كما سبق أن قلت، أن ننسب إليهم "وعيًا مُسَرَّبًا" بالمعنى الذى نجده لدى لوكاش أو غولدمان).

٣-٢ *الإيديولوجيا فى الوعى الاجتماعى*

يختلف معنى الإيديولوجيا الثانى المستخدم ضمن التقليد الماركسى ذلك الاختلاف الشديد عن المعنى الأول، ويسبّب قَدْرًا كبيرًا من الخلط والتشوّش. وهو ينبع من حقيقة أنَّ المجتمع يُعَرَّف، بالنسبة لماركسى، تعريفًا ماديًا: أولاً من حيث قوى الإنتاج التى يشتمل عليها، والتى "يمكن أن نصفها بدقّة العلوم الطبيعية"[٣٠]؛ ثمَّ من حيث علاقات الإنتاج التى ينطوى عليها؛ وهذه القوى

---

(30) Karl Marx 1859، *Perface.*

والعلاقات تشكّل الأساس الذى تقوم عليه بنية فوقية من المؤسسات الاجتماعية. والإيديولوجيات بالمعنى الذى نناقشه تبدو، كما أشرت، على أنّها تقع فى مكان ما فوق المؤسسات الاجتماعية، فتعمل كنوع من السقف أو السطح الفكرى – هو فى حالة الفنون، سطحٌ ذو حديقة- يمسك بالجدران معًا. ولكن ماذا عن البشر الذين يعيشون فى المجتمع؟ إنَّ لهم مع هذا المجتمع تجربة واعية، لا شكّ أنّ إيديولوجياتهم بالمعنى الأول الذى ناقشناه قد أسهمت جزئيًا فى صياغتها؛ غير أنّها لا يمكن أن تكون قد تحدّدت بها وحسب. ومع ذلك، فإنّ ثمة ميلاً قويًا فى التقليد الماركسى إلى توسيع مفهوم الإيديولوجيا ليغطى فى النهاية كامل التجربة الواعية. وبذلك تغطى "الإيديولوجيا"، ليس عالم الأفكار المنظّمة وحسب؛ بل جميعِ الأفكار، والاستجابات الانفعالية والولاءات الشخصية أيضًا. الإيديولوجيا تنتِج العالم الذى نعيش فيه.

وكما أنَّ إطلاقنا على منظومة فكرية ما اسم الإيديولوجيا يعنى أن نضع تحت طائلة الشكّ أسس الإيمان بها، كذلك يعنى إطلاقنا على تجربتنا فى العالم اسم الإيديولوجيا أن نضع تحت طائلة الشكّ أسس الإيمان بها. وأن نشير إلى أنَّ مجموعةً من الأفكار غير الواعية قد ترسّخت فينا، ربما كأثر غير واعٍ للصراعات الطبقية فى مجتمعنا، وأنَّ تلك الأفكار تشكّل تجربتنا. ولا يمكن، بالطبع، أن نشكّ فى أننا خضنا التجارب. غير أنَّ بمقدورنا أن نشكّ فيما إذا كانت تعنى تمامًا ما نحسب أنّها تعنيه. دعونى أضرب مثالاً على مثل هذا الشكّ. فتجربة كراهية الغرباء أو السود أو النساء قد تكون تجربةً موثوقة تمامًا. لكن الكراهية تتعيّن فى التجربة على هيئة تصوّر مفاده أنَّ أبناء هذه الجماعات مخادعون أو قذرون، أو منحطّون، أو خطرون.

والشعور أنَّ تصوّرنا شيء مغروسٌ فينا إيديولوجيًا هو الخطوة الأولى صوب التخلص منه؛ ولا شكّ في هذه الحالة أننا سنكون أفضل من دونه.

٣-٢-١ الإيديولوجيا والوعي الاجتماعي والنظرية الأدبية: من الواضح أنَّ لهذا المعنى الواسع للإيديولوجيا أهمية كبيرة بالنسبة للنظرية الأدبية. فكامل متن النقد الأدبي مبني على استجابات مُدْرَكَة حيال الأعمال الأدبية. وما يُدَرَّب عليه الناقد الأدبي هو تمحيص هذه الاستجابات وتفحّصها بحثًا عن موثوقيتها الشخصية؛ وتفحّصها قبالة النصوص. غير أنَّ استجاباتك قد تكون موثوقة تمامًا ووثيقة الصلة بالنصّ، وتكون على الرغم من ذلك محكومة جزئيًا بإيديولوجيا مغروسة لم تخضع لأي تمحيص نقدي. وما إنْ يدرك المرء ذلك، حتى يمكنه أن يبدأ بتأمّله والتفكير به على الأقلّ.

ومشكلة مفهوم الإيديولوجيا هذا أنّه يمضي بعيدًا جدًا إلى حدٍّ لا يعود عنده مفيدًا. فالمسألة، على هذا الأساس، ليست مسألة بضع تجارب منتقاة تشكّلها الإيديولوجيا، تاركةً بقية تجاربنا في هذا العالم صادقةً ومطابقةً للواقع. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ تجربتنا برمّتها تتشكّل على هذا النحو. وما من ذرّة من تجربتنا إلاّ وشكّلتها الإيديولوجيا التي تقف وراءها، وبهذا المعنى فإنّه لا يُعوَّل عليها كدليل إلى الواقع. وهذا هو السبب في ارتكاس نقّاد الأدب بذلك الغضب الشديد حيال منظّري الإيديولوجيا. فإن لم يوجد أساسٌ مبدئي ما للحدّ من تأثير الإيديولوجيا اللاواعية، فسوف يخلص المرء إلى أنه ليس لديه أي مدخل على الإطلاق إلى حقيقة النصّ. والحال، أنَّ المنظّرين الجذريين قد سُعِدوا أيّما سعادة بالتوصّل إلى هذه الخلاصة. لكني لا أحسب أنهم قد أمعنوا النظر قطّ في هذا الأمر.

وثمّة تشابه شكلي لافت بين المنظّر الجذري في علاقته بالنصّ، والكانطي في علاقته بالشيء-في-ذاته. فكلاهما يتلقّى معلومات عالجتها

مقولات فكرية لاواعية سابقة فى الوجود. وليس لأى منهما منفذ إلى حقيقة الشيء (أو النصّ). ويمتدّ هذا التشابه إلى أبعد من ذلك. فكما انساق الكانطيون إلى الخطوة التالية، وأنكروا وجود الشيء - في - ذاته وإمكانية معرفته تاليًا، كذلك يُساق المنظِّر الجذرى إلى إنكار وجود النصّ - فى - ذاته. لكن ما يعنيه هذا (لأن التصور الذاتى للنصّ ليس محلّ شكّ) هو أنَّ الناقد يُنتج النصّ فى حقيقة الأمر. أو لعلّنا نقول (مادامت ذاتية الناقد تشكّلها الإيديولوجيا عمليًا) إنَّ الإيديولوجيا تنتج النصّ فى حقيقة الأمر. وسوف نرى أنَّ هذين الموقفين النقديين هما شكلان مألوفان من أشكال المثالية. فى الأول، تُخَوَّل الذات الفردية إنتاج النصّ؛ وفى الثانى يُخَوَّل **الروح** هذا الإنتاج.

والحال، أنَّ ضروب التشابه مع المثالية الفلسفية ليست مجرّد تشابهات شكلية على الإطلاق. وبما أنَّ الإيديولوجيا بهذا المعنى الموسَّع تحكم كلّ تصوّر، فإنها تعمل بالضبط مثل المقولات الكانطية؛ وبما أنَّ الإيديولوجيا تتطور تاريخيًا، فإنّها تشبه **الروح**. وحين تُعطى نظرية الإيديولوجيا مثل هذا القدر الكبير من السلطة، فإنها لا تعود تقتصر على كونها تشبه نظرية هيغل، بل تغدو نظرية هيغل بالفعل. ومنظّرو الإيديولوجيا الراديكاليون حقًّا، والذين يأبون الاعتراف بأننا يمكن أن نمتلك مدخلاً إلى واقعٍ مستقلٍّ عن الإيديولوجيا (إلى "مدلول متعالٍ" بمصطلحات ديريدا المُستَخِفَّة) هم هيغليون سواء كانوا يعلمون ذلك أم لا. وقد يكونون بالطبع هيغليين ذوى تكشيرة ساخرة مستنكرة، ممن كفّوا عن الإيمان بسيادة العقل أيّما إيمان.

وكما أشرتُ فى *بؤس البنيوية*، فإنَّ رولان بارت، فى نهاية مسيرته، صار يتكلّم على النصّ بتعابير تلائم **الروح**. وراح يقول إنه لا يمكن أن يعرف النصّ سوى النصّ ذاته: كما لو أنَّ النصّ عقلٌ مطلقٌ. وسوف أناقش فى هذا الكتاب هذه النظرة الموسّعة إلى الإيديولوجيا كما صاغها أناس مثل

ڤولوشينوف فى العام ١٩٢٩، أو ألتوسر فى ستينيات القرن العشرين. وهى نظرة تبقى واسعة النطاق، ولا تزال تحظى بأهمية حاسمة فى النظرية الثقافية إلى هذا اليوم.

ومع أنَّ عنايتى فى هذا الكتاب متركّزة على الأدب، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ثمّة بعض العواقب بالغة السوء تترتّب على مفهوم الإيديولوجيا الموسّع هذا. فالحجاجات ذاتها التى تتيح للناقد الفرد أن ينبذ تصوراته الخاصة الموثوقة إذ يحسب أنها مدفوعة إيديولوجيًا. وهذا يعنى أنّه من السهل كثيرًا أن نفسّر لماذا تبدو الطبقة العاملة، فى لحظة بعينها، على أنّها لا تريد الاشتراكية؛ أو لماذا تريد الانتخابات أو المزارعَ الخاصّة، إذا ما كانت فى ظلّ حكومة تدعو نفسها اشتراكية. كما يعنى أنَّ من السهل كثيرًا أن تُنْبَذ مثل هذه المطالب. وعلاوة على هذا، فإنَّك حين تحسب أنّ الإيديولوجيا اللاواعية بمثل هذه القوّة، لا بدَّ أن تغريك بشدّةٍ محاولة تصنيعها حين تكون السلطة بيدك. وهذا سبيلُ المجتمع الشمولى الستالينى وغير الستالينى. غير أنّه طريقٌ ذو إغراء شديد لأى مثقّف مهتمّ بالنظرية الثقافية، ومتأثّر بفكرة أنَّ معظم الحاجات البشرية هى حاجات مُصَنَّعة عمليًا.

٣-٢-٢ الإيديولوجيا بوصفها ممارسة مادية: السبيل الخطأ فى تجنّب المثالية: يعى كثيرٌ من الماركسيين بشىء من الانزعاج حقيقة أنّك إذا ما أسبغت على نظرية الإيديولوجيا قدرًا كبيرًا من القوة، فإنّ الماركسية تتقهقر إلى المثالية من جديد. وقد تمثّل أحد الحلول الشائعة، فى السبعين عامًا الأخيرة على الأقلّ، فى إيجاد سبيل لجعل الإيديولوجيا ذاتها تُعَدّ عاملاً ماديًا. وتتمثّل إحدى طرائق إنجاز ذلك فى أن نعدّ الإيديولوجيا مجموعةً من الممارسات المادية. (فمن المثالى أن أفكّر فى الإيديولوجيا على أنّها شىء ما فى عقلى، يغيّر تصوّرى للعالم؛ فى حين أنّه من الحسن أن تكون شيئًا فى

صحيفة، يغيّر تصوّرى للعالم). ومثل هذا الموقف يقع موقعًا حسنًا ضمن نظرةٍ عامةٍ إلى الماركسية تراها "فلسفةَ ممارسةَ". حيث يمكن إضفاء بعض المعنى على الماركسية، ربما، إذا ما نُظِرَ إليها من وجهة النظر العامة التى لدى واحدٍ من أتباع غرامشى؛ أو واحدٍ من أتباع ريموند وليامز.

غير أنَّ هذه المواقف لم تكن مواقف ماركس. والمثالية التى نبذها ماركس هى مثالية الهيغليين اليساريين. وما كان ليغيّر نظرته إليهم إذا ما أُعيد وصف عملهم، لا بأنّه ثورة فى الرأس، بل بأنّه ثورة على الورق، أو مجموعة من الممارسات المادية تهدف إلى تغيير الإيديولوجيا السائدة. فالأمر الأساسى عند ماركس هو أنك لا تغيّر العالم بتغيير توصيفاته الفكرية، بل بالعمل أو الفعل السياسى وحسب. ومهما تكن الممارسات الثقافية ماديةً بحدّ ذاتها، فإنّها تظلّ فى جوهرها علاقة ذهنية تحيل إلى السياسية العملية والاقتصاد. وذلك يعنى أنّها ممارساتٌ هدفها الأساسى هو أن تكون **عن** ممارسات أخرى؛ وأنها لا تغيّر الممارسات الأخرى مباشرة، بل تغيّر فهمنا وحسب لتلك الممارسات. ولا تؤثر السياسات الثقافية على العالم المادى إلا حين تفضى إلى سياسات فعلية أو عمل فعلى.

٤- حلقة باختين

٤-١ *الإيديولوجيا بوصفها لغة: نموذج ڤولوشينوف*

لم يجد ماركس أيّة مشكلة فى أن تقرّ ماديته بأنَّ الكائنات البشرية تفكّر. فما الذى يدفع أى أحد آخر لأن يشعر أنَّ هذا الإقرار يضع المادية موضع الريبة بعض الشيء، وأنّها ينبغى أن تُدعَم بترجمة "التفكير" إلى شيءٍ أكثر ماديةً؟ من الأمثلة المفيدة هنا الفيلسوف واللغوى ف. ن. ڤولوشينوف،

وهو واحدٌ من مجموعة من المفكّرين الذين تعاونوا فى عـــشرينيات القـــرن العشرين مع الناقد الأدبى م. م. باختين (وزعم بعضهم أنّه باختين نفسه).

يطابق ڤولوشينوف، فى كتابه ***الماركسية وفلسفة اللغة*** (١٩٢٩)، بين دراسة الإيديولوجيا ودراسة الوعى الاجتماعى عمومًا. وهو يعترف أنَّ هـــذا النموذج يختلف عن النموذج المحدود الذى ينظر إلى الإيديولوجيات على أنّها منظومات فكرية لها وظائف سياسية، ويقترح اسم "**الإيديولوجيا الـــسلوكية**" لطبعته الأشدّ اتّساعًا. و"الإيديولوجيا السلوكية" الموسّعة على هذا النحو تغدو فى النهاية مكافئةً للعالم المعيش برمّته (كى نستخدم عبارة هوسرل). تغـــدو مكافئةً لـــ "التجربة الإنسانية". وما يبحث عنه ڤولوشينوف هو نظرية عامـــة للتجربة الإنسانية الذاتية: ومفاد النظرية التى يجدها أنَّ التجربـــةَ الإنـــسانيةَ **لغويةٌ**.

ومن وجهة نظر ڤولوشينوف، ثمّة مشكلتان فى فكرة التجربة الذاتيـــة: أنّها فردانيّة، وأنّها مثالية. والمشكلة الأولى مشكلة ماركسية أصـــيلة. فمـــا نحسبه تجارب ذاتية فردية ليس سوى بناءات اجتماعية، حين ننظر إليه عن كثب. فأنا أفكّر، وأستجيب، بمفاهيم، ومواقـــف، واســـتجابات أخـــذتها مـــن المجتمع فى سياق التنشئة الاجتماعية. وكلما ازداد وضوح استجاباتى الفردية وتطورها، ازدادت اجتماعيتها فى الحقيقة. وهذا الأمر كان لا يزال مقبـــولاً لدى ماركس الناضج؛ وهو يعود مباشرةً إلى أطروحتيه السادسة والـــسابعة حول فيورباخ. أمّا المشكلة الثانية فهى مشكلة زائفة، فى عـــرف مـــاركس. فماركس لا يحسب أنّ من المثالية أن نشير إلى حالات العقل؛ وهو يعتقد أنَّ حضور النوايا الواعية، على سبيل المثال، هو ما يميّز العمل الإنسانى مـــن

عمل الحشرات(٣١)(*). وليست مشكلة المثالية أنّها تعترف بوجـــود التجـــارب الفردية، أو الحوادث العقلية. فعلى كلّ فلسفة عقلانية أن تفعل ذلـــك. لكـــن المثالية تفترض أنَّ العالمِ يُبْنى فى هذه التجارب الذاتية، فى عقولنا، وليس أنَّ عقولنا وتجاربنا الفردية تبْنى فى مواجهةٍ مادية مع العالم.

وبذلك يكون ڤولوشينوف من نواحٍ معينة قد تبنّى إشكالية زائفة. وهـــو يشعر أنَّ دراسة الإيديولوجيا سوف تبقى مثالية ما دامت الإيديولوجيا تُعتَبَـــر ذهنيةً، فيحاول أن يردّها إلى شيء غير ذهنى، أو إلى شيء أقلّ ذهنية على الأقلّ؛ وما يختاره هو اللغة. لكن اللغة، بالمعنى الـــسوسورى، لا تـــستجيب تمامًا لهذا الغرض. (فالمنظومة اللغوية السوسورية أو الشومسكية ذهنية من جميع الوجوه مثل التجارب الذاتية التى يحاول ڤولوشينوف أن يفـــرّ منهـــا). هكذا يطوّر ڤولوشينوف نظرةً بديلةً إلى اللغة لا بوصفها منظومة سكونية من القواعد، بل بوصفها دفقًا من الكلام، وشيئًا حواريًا فى جوهره. واللغة بهـــذا المعنى هى التى تجسّد الإيديولوجيا بمعنـــى الـــوعى الاجتمـــاعى. وبهـــذه الانعطافة اللغوية يُفتَرَض أن نكون قد جعلنا نظريتنا فى الإيديولوجيا ماديةً.

وثمة ثلاثة أشياء تُقال حول هذا. الأول، هو أنَّ نظريـــة اللغـــة هـــى نظرية لافتة – وخلاصتى لا تنصفها– والكتاب فى مجمله يستحقّ القـــراءة. ولقد كان لـــڤولوشينوف تأثيره الكبير على جاكوبسون، ومن خلالـــه علـــى مدرسة براغ؛ وقد أعاد الغرب اكتشافه فى سبعينيات القرن العشرين، فقـــدّم بديلاً مفهوميًا لتشومسكى كما سبق أن قدّم بديلاً مفهوميًا لسوسور. غير أنّـــه

---

(31) Karl Marx 1867a، *Capital*، Chapter 7، section 1.

(*) يقول ماركس فى الموضع المُشَار إليه: "إنَّ العنكبوت يقوم بعمليات تشبه عمليات الحائك، والنحلة، فى بناء خلاياها، تبزّ الكثير من المهندسين المعماريين. غير أنَّ ما يميّز أسوأ معمارى عن أبرع نحلة، هو أنّه يقيم البنيانٍ فى خياله قبل أن يبنيه من الشمع. ففى ختام كلّ عملية عمل، نحصل على نتيجة كانت موجودة، سلفًا، فى مخيّلة العامل عند بدء العملية".

ليس بالبديل الفعلى، باعتقادى. وكما سبق أن رأيت فى *بؤس البنيوية*، فإنَّ أى تناول لاستخدام اللغة ينبغى أن يستند إلى إحدى بنى اللغة. ولا يمكنك أن تتخلّص من التمييز السوسورى بين مفاهيم مثل **اللسان** و**الكلام**، أو ضمن مفهوم **اللسان**، بين التزامنى والتزمّنى (أى بين القواعد المعاصرة والألسنية التاريخية). وعلى العكس، فإنّك تحتاج لأن تبنى أيّة نظرية فى استخدام اللغة على أشكال من هذه المفاهيم أشدّ رصانة.

والثانى، هو أنّ الفكرة التى مفادها أنَّ اللغة تجسيدٌ على نحوٍ ما للوعى الاجتماعى والثقافة الإنسانية ليست بالفكرة الماركسية على وجه التحديد؛ فهى، بالأحرى، جزء من "الانعطافة الألسنية" التى سيطرت على فكر القرن العشرين. (وهذا ما يدركه ڤولوشينوف). فقد رأى قسط وافرٌ جدًا من فلاسفة القرن العشرين أنَّ عمل الفلسفة الأساسى هو إصلاح اللغة، أو إعادة بنائها، أو تحليلها. ولا يزال كثير من الفلاسفة مهيّئين، إلى اليوم، لأن يردوا المشكلات المفهومية إلى مشكلات فى استخدام اللغة، كما لو كان ذلك مجرد إجراء روتينى لا يحتاج أى تسويغ خاص. فالاقتناع، على طريقة كارل بوبر، بأنَّ **ما من** قضية فلسفية مهمة هى قضية لغوية بات يحتاج إلى أصالة خاصة. لكن الانعطافة الألسنية لا تقتصر على الفلاسفة. فها هو محلل نفسى مثل لاكان يطابق الثقافة الإنسانية واللغة. بل إنَّ ناقدًا أدبيًا مثل الدكتور ليڤيز، كان لينفر من مصطلحات ڤولوشينوف البربرية، يحمل نظرة مماثلة تمامًا حول العلاقة بين اللغة والثقافة.

وإننى لأشعر بكثيرٍ من العصبية وأنا أرى أنَّ هؤلاء الأشخاص المميّزين جميعًا (ما عدا بوبر) مخطئون من جميع النواحى. لكن ردّ الثقافة إلى اللغة يبدو لى إفراطًا استثنائيًا فى التبسيط. فلا أحد عمليًا يعرف الشكل الذى تُخزَن فيه اللغة فى الدماغ. ويبدو أننا نشرح المجاهيل بالمجاهيل. وثمة

طبقات وطبقات من التعقيد فى الثقافة التى من المؤكّد أنّه لا يمكن ردّها إلى مسائل القواعد وعلم الدلالة الأساسى، وليس لدى أحد أى تصوّر واضح للّغة يمضى إلى أبعد من علم الأصوات، والقواعد، وعلم الدلالة الأساسى. (وبحسب المعايير الحديثة، فإنَّ تصور ڤولوشينوف للّغة هو أبعد ما يكون عن الوضوح، مع أنّه أوضح من تصور لاكان أو ليڤيز).

وما يبدو فى العادة أنّ البشر يفعلونه حين يحاولون تعريف جانب من الثقافة بعلاقته باللغة، هو إسقاط خصائص هذا الجانب الثقافى على اللغة المستخدمة فى التعبير عنه، ثمّ ادّعاء أنَّ اللغة هى مفتاح ما جرى التعبير عنه على هذا النحو. فأنت تجد الكلمات المناسبة للتعبير عن عواطف نبيلة، ثم تدّعى أنّها كلمات نبيلة. ولعلّك تجادل أيضًا بانَّ سلكًا نحاسيًا يمرّ فيه توتّر كهربائى عالٍ مصنوعٌ من نحاسٍ عالى التوتر الكهربائى. (أمّا بالنسبة للمشكلات الفلسفية، فأودّ القول إنَّ كلّ مشكلة فلسفية تبدو أشبه بالخلط اللغوى هى عمليًا مشكلة فلسفية عميقة يعمد الفلاسفة الذين يعجزون عن حلّها إلى ربطها على نحوٍ مهلهل بضروبٍ من الخلط اللغوى. غير أننى لا أريد أن أناقش هذا هنا).

والثالث (كى نثير الأمر الأساسى من جديد): حتى لو كان ردّ الإيديولوجيا (التى تغطى هنا الوعى الاجتماعى بأكمله) إلى اللغة (التى يُعاد التفكير بها هنا باعتبارها دفق كلام وليس قواعد مجردة وعلم أصوات) ممكنًا عمليًا، وهو غير ممكن، وحتى لو كان ماديًا، وهذا مشكوكٌ فيه إلى أبعد حدّ حين يجرى عبر النظر إلى استخدام اللغة كممارسة ماديّة، فإنَّ ذلك لا يجعل العلاقة الإيديولوجية الأساسية أقلّ مثالية بالمعنى السيّئ الوحيد لكلمة مثالى. فمهما تكن الإيديولوجيا ذاتها مادية – بوصفها لغة، أو منظومة دلالية، أو مجموعة من الممارسات، أو أى شيء آخر– فإنَّ علاقتها بالاقتصاد هى

علاقة مرجعيّة وليست سببية. وعلى الأقلّ، فإنها مرجعية بصورة مباشرة، وسببية بصورة غير مباشرة وحسب. فحين أتحدث عن الاقتصاد لا أخلقه ولا أغيّره بأية طريقة مباشرة. وادّعاء أنَّ الإيديولوجيا تغيّر العالم مباشرةً هو ادّعاء مثالى على الدوام. وكلّ ما تستطيع الإيديولوجيا أن تفعله فى تغيير العالم المادى هو التأثير على بعض الممارسات الإنسانية؛ التى يمكن لها بعدئذٍ وفى بعض الأحيان أن تغيّر العالم.

لا يمكنك أن تجعل العالم مختلفًا بتغيير بنية سردياتك عنه. (تغيير الوعى أو الإيديولوجيا). لا يمكنك أن تغيّر العالم إلا بأنّ تفعل له شيئًا (بالثورة أو بالعمل). ويبدو أنَّ الدافع الأساسى الذى دفع الماركسية الغربية خلال القرن العشرين كان دافعًا إلى نسيان هذه البديهيات البسيطة، أو تفكيكها، بغية إنجاز ذلك العمل المثير حقًّا، ألا وهو القيام بثورة فى الثقافة.

٤-٢ *باختين وڤولوشينوف وميدڤيديف: أشباحٌ مألوفة*

ثمّة جدال علمى حول عمل حلقة باختين – ڤولوشينوف – ميدڤيديف يصعب على أن أتخطّاه، مع أنّى لستُ مؤهّلاً لأن أحلّه؛ وهو لا يؤثّر على رؤيتى العامّة المساهمة المتأخرة التى أسهمت بها هذه المجموعة فى نزع مادية الماركسية. ولقد ادّعى كتّاب سيرة باختين أنّه الكاتب الفعلى ليس لأعمال النقد الأدبى التى مهرها باسمه وحسب – مثل ***رابليه وعالمه***، ***مشكلات جماليات دوستويفسكى***، والمقالات الأربعة المترجمة فى ***الخيال الحوارى*** (١٩٨١)– بل للعمل الكبير الذى أنجزه الناقد ب. م. ميدڤيديف، ***المنهج الشكلى فى البحث الأدبى***؛ والعملين الكبيرين اللذين أنجزهما ف. ن. ڤولوشينوف، ***الفرويدية: نقد ماركسي***، و***الماركسية وفلسفة اللغة***؛ إلى جانب كتابات أخرى لميدڤيديف وڤولوشينوف وردت فى ترجمة شوكمان ١٩٨٣. هكذا يبرز باختين كعبقرى شامل تمكن مقارنته برومان جاكوبسون على

الأقلّ، فى حين يتضاءل ڤولوشينوف وميدڤيديف إلى كاتبين- شبحين. وبذلك تغدو الحلقة نقطة وضّاءة واحدة فى حقيقة الأمر.

وما يجعل الأمر لافتًا هو أنَّ المجموعة الثانية من الكتابات تختلف فى طبيعتها أتمّ الاختلاف عن المجموعة الأولى، كونهـا ماركـسية صـراحةً ونظريةً فى طابعها، وقد أُشيرَ إلى أنَّ باختين قد تبنّى عامدًا أسلوبًا ومقاربةً مختلفين حين ادّعى أنّه واحدٌ من الاثنين الآخرين، وغالبًا ما غيّر رأيه فـى أمور جوهرية. ويبدو الأمر برمّته بالغ الغرابة، حتى فـى ظـلّ الظـروف السياسية الرهيبة التى اكتنفت الحياة الفكرية فى الاتحاد السوڤييتى، ولا يمكن لغير السلاڤـى أن يكوّن رأيًا مفيدًا بشأنه. غير أنّه يبدو من الأفضل أن نبقى هذه الأعمال منفصلة عند تناول المواقف النظرية، فنقرأها على أنها نتاجات ثلاثة أعضاء مختلفين فى المدرسة ذاتها لا على أنّها أعمال رجل واحد(٣٢).

ويبدو أنَّ حلقة باختين قد حققت من النجاح فى النقد الأدبى الغربى فى سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته يفوق ما حققته فى روسيا فى عشرينيات ذلك القرن وثلاثينياته. والسبب هو أنَّ أعمالها قد تُرجِمَت فى عزّ مـا بعـد البنيوية؛ ويبدو أنّها قدّمت سابقةً ماركسيةً لم تكن متوقّعة قطّ لبعض المواقف ما بعد البنيوية. ولأنّ الشاغل الأساسى للمثقفين الأدبيين الغربيين فى بدايـة هذه الفترة كان كيفية التوفيق بين المقاربة الماركسية والمقاربة ما بعد البنيوية المتضادتين تمامًا، فقد رُحِّبَ بذلك أشدّ الترحيب؛ وقدّم ما كتبه باختين عـن رابليه علاوةً إضافية على الاحتفاء بذلك الكرنـڤال وقَلْب النظام، الأمر الذى لا بدّ أنه كان يستحضر جوّ ثورة الطلاب فى العام ١٩٦٨. وإحدى نتائج ذلك هو أنَّ هنالك، إضافة إلى ديريدا، ودى مان، إلخ، ما بعد بنيـوى مُـصطَنَعًا

---

(32) See Vološinov 1929 (trans، 1973، 2nd edn 1986 translator's introduction); Shukman (ed.) 1983 (editor's introduction)، Holquist and Clark، 1984 *Mikhail Bakhtin*،Boston: Harvard UP (biography of Bakhtin).

يُدعى باختين، فاعلاً فى النظرية الأدبية الغربية من ١٩٦٨ إلى ١٩٨٨ وشديد الانتقاد للشكلانية، والبنيوية، وتشومسكى. وقد عمل على تلخيص مذاهبه أشخاصٌ مثل سوزان ستيوارت فى الكتاب الذى حرّره مورسون عام ١٩٦٨: حيث تتكئ بحرية على أعمال باختين وڤولوشينوف وميدڤيديف فى إنتاج تلك المذاهب(٣٣).

والمشترك فى تلك الحلقة بأجمعها هو نقد الشكلانية الروسية – بتصورها استقلال الأدب، منظورًا إليه شكليًا– ونقد نموذج اللغة البنيوى السوسورى –بتصوره استقلال **اللسان** كموضوع للدراسة – والاحتفاء بتصور اللغة على أنها حوار لا ينتهى أبدًا. ولعلّ هذا التصوّر الأخير أن يكون الأعمق بين ما قدّمته الحلقة. فللحوار، عندهم، أهمية ميتافيزيقية: إذ تغدو النفس الإنسانية الفردية فى جوهرها استدخالاً لحوارات اجتماعية، بل وفى بعض الأحيان مجرّد تجريد من الحوارات الاجتماعية. (وثمّة هنا ألفة مع بعض المفكّرين، مثل ڤيغوتسكى، وقد ظهرت المقاربة ذاتها لاحقًا فى علم النفس الاجتماعى الغربى، بين أتباع غ. هـ. ميد على سبيل المثال. لكنَّ فيه جِرْسًا ما بعد بنيوى أصيلاً أيضًا). وهذه هى وجهة النظر التى شنّ منها ڤولوشينوف نقده للتحليل النفسى، قبل سنوات كثيرة من محاولة لاكان إعادة تأسيس التحليل النفسى على نظرة إلى اللغة متفرعة من سوسور، ومحاولة ألتوسر فى دفع الماركسية لأن تتملّك نظرية لاكان.

وما يقدّمه باختين هو تبصّرات ألمعية وليس نظريةً: فالنظر إلى الرواية على أنها شكلٌ حوارى فى جوهره (بخلاف الملحمة، مثلاً) لا ينطوى على إنتاج نظرية فى الأجناس الأدبية قابلة للاختبار بقدر ما ينطوى على

---

(33) Susan Stewart 1986، "Shout on the Street: Bakhtin's Anti-Linguistics". In G. S. Morson 1986، *Bakhtin: Essays and Dialogues on his Work.*

اقتراح طريقةٍ فى قراءة الروايات هيٍ طريقة منحازة لكنّها مثيرة. وما يقدّمه باختين، تبعًا لستيوارت، هو جمالياتٌ مناقضة تمامًا لجماليات ماركس. فهذا الأخير ينطلق، فى *الإيديولوجيا الألمانية*، لا من البشر المسرود عنهم، أو المُفَكَّر بهم، أو المُتخيَّلين، بل من البشر الفاعلين الواقعيين... وما يقوله باختين، وفقًا لستيوارت، هو أنَّ مفهوم الذات الفردية، أو الإنسان "الواقعى"، يولد ضمن السرد، وضمن البنى الإيديولوجية على وجه الدقّة. ويمكن للمرء أن يشير، دفاعًا عن باختين، إلى أنه يتحدث عن روايات دوستويفسكى؛ ولا أحد يشكّ فى أنَّ الشخصيات تبنى فى السرد ضمن الروايات. وقد تُرِك لما بعد البنيويين أن يروا أنَّ الفردية الإنسانية هى بناء سردى كما فى الفنّ؛ فهل يمكن أن نتخيّل أى شىء أبعد عن الماركسية من هذا؟

وميدفيديف منظّرٌ ورجل حزبى على السواء، يضع خطًّا نظريًا باللغة التقنية المناسبة. فهو ينظر إلى دراسة الأدب على أنّها "أحد فروع علم الإيديولوجيات". فالأدب هو جزء مستقل من واقع إيديولوجى، والأعمال الأدبية لها بنية خاصة تناسبها وحدها، تكسر ضوء الواقع الاقتصادى–الاجتماعى مثل أية بنية إيديولوجية أخرى. لكنها، فى محتواها، تعكس أيضًا وتكسر مجالات أخرى من مجالات الإيديولوجيا: مثل الأخلاق، والمعرفة، والمذاهب السياسية، والدين، إلخ. وهذا موقف يمكن الدفاع عنه إلى حدٍّ بعيد، وينسجم تمامًا مع روح وحرفيّة مادية ماركس الاقتصادية(٣٤).

غير أنه لا شكّ فى أنَّ التأثير الأساسى الذى تركته الحلقة فى الفترة الأخيرة، على الرغم من السمة السابقة التى اتّسم بها عمل ميدفيديف، قد تمثّل فى تيسير ضروب الانتقال بعيدًا عن المادية الاقتصادية؛ فجذب باختين ما بعد

---

(34) P.N. Medvedev 1983، "The Immediate Tasks Facing Literary Critical Science"، in Shukman (ed.) 1983، *BakhtinSchool Papers*.

البنيويين هو الذى أمّن شعبيته اللاحقة، وليس أى أمل فى إنتاج نظرية عامــة مُرْضِيةٍ فى الإيديولوجيا، وهو الأمر الذى ما كان ليريده أى ناقد أدبى راهن.

كتــب:

V. L. Lenin 1920a *"Left —Wing" Communism — An Infantile Disorder*، 1920b *"Kommunismus".*

Both in Lenin 1920 *Collected Works*، vol. 31.

Antonio Gramsci 1919-37 *The Modern Prince and Other Writings.*

1971 *Selection From the Prison Notebooks.*

1985 *Selections From Cultural Writings.*

Georg Lukács 1911 *Soul and Form.*

1920 *The Theory of the Novel.*

1919-29 *Political Writings*، 1919-29: The *Question of Parliamentarianism and other Essays.*

1923 *History and Class Consciousness.*

1937 *The Historical Novel.*

1938 *The Young Hegel: Studies in the Relation between Dialectics and Economics.*

1947 *Goethe and his Age.*

1950 *Studies in European Realism.*

1957 *The Meaning of Contemporary Realism.*

V. N. Vološinov 1929 *Marxismand the Philosophy of Language.*

George Lichtheim 1971 *From Marx to Hegel.*

LucienGoldmann 1964 *The Hidden God.*

IstvánMeszáros *1970Marx ʿs Theory of Alienation.*

1972 *Lukács*، *Concept of the Dialectic.*

PerryAnderson 1976 *Consideration on Western Marxism.*

J. G. Merquior 1986 *Western Marxism.*

(٨)

الماركسية البنيوية واستيهام القوّة

ألتوسر وفوكو

خلاصة:

كان للوى ألتوسر تأثيرٌ على النظرية الأدبية الحديثة فاق تأثير أى فيلسوف ماركسى آخر، بما فى ذلك لوكاش وسارتر؛ لكنه لم يكتب سوى القليل فى هذا الموضوع. فقد كان ألتوسر فيلسوف عِلْمٍ فى حقيقة الأمر، وإنْ يكن ليس من النوع الذى يروق أتباع بوبر. وكان مشروع عمره أن يقدّم تسويغاً فلسفيًا لعلم المادية التاريخية ويعيد تفعيله؛ وأن يقدّم المادية الديالكتيكية أو يعيد بناءها على أنّها فلسفة ذلك العلم. أمّا منهج عمله المُختار فكان القيام بإعادة قراءة دقيقة لأعمال ماركس، خاصة *رأس المال*، كى يجد الافتراضات الفلسفية الخفيّة التى تجعلها علمية. وهذه طريقة أدبية فى ممارسة فلسفة العلم؛ وقد طبّق بعض النقّاد منهج ألتوسر فى "القراءة الأَعْراضيّة" على الأدب، لكن المصدر الحقيقى لتأثيره على منظِّرى الأدب يبقى غير ذلك.

لقد ازدهر ألتوسر فى عصر البنيوية الفرنسية؛ وباتت نظرياته تُعرَف باسم الماركسية البنيوية. وبعد ثورة العام ١٩٦٨ المُخْفِقَة فى فرنسا (والتى

فوتّها)، أَنتَجَ نظريةً فى الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية أعادت فى النهاية وضع الصراع الطبقى فى خطوط إنتاج الذات والذاتيّة: المدارس والجامعات. وكان هذا أساس تأثيره فى بريطانيا سبعينيات القرن العشرين. ولم يكن ألتوسر قطّ بنيويًا أصيلاً؛ لكنه غازل المصطلحات البنيوية، ونُظِرَ إلى نظريته لفترةٍ وجيزة على أنّها الملمح الأساسى فى تركيب ثورى ضمّ الأفكار البنيوية، والفرويدية، والماركسية، وحظى برواجٍ كبير، وهذا التركيب هو الذى أثّر على كلٍ من بيشو، وماشرى، وإيغلتون، وبينيت، إلخ، لفترة.

وفى ثمانينيات القرن العشرين، فقدت النظرية الألتوسرية تأثيرها وحلّت محلّها نظرية فوكو: وهى تاريخٌ للأفكار ما بعد ماركسى وذو طابع شخصى بالغ، بدا أنّه يقدّم ضمانات أقلّ دوغمائية قياسًا بالماركسية، ويمكن تبنّيه فى اهتمامات ومشاغل راديكالية غير الاهتمامات والمشاغل الطبقية. وما قدّمه فوكو، فى حقيقة الأمر، هو طريق ملكى للراديكاليين، طريق خارج الماركسية، نحو تحالف واسع بين الجماعات المُضطهَدة جميعها. ويقترح عمل فوكو الباكر تصورًا لأنساق الفكر السائدة فى كلّ حقبة –"الإبستيمات"– يذكّر بهيغل؛ أمّا أعماله اللاحقة فتنتقل إلى فلسفةٍ للمعرفة مبنيّة بالعلاقة مع القوة، ومتأثّرة بنيتشه؛ وهذه نظرية بائسة حين يتعلّق الأمر بالحقيقة، وإن تكن نظرية جيدة فيما يتعلّق بالإيديولوجيا.

١–نَسَبِ ألتوسر:

١–٠ نهضة الماركسيّة

ربما كان لوى ألتوسر الشخصية الأهمّ فيما شهدته النظرية الماركسية من نهضةٍ عظيمة فى سبعينيات القرن العشرين، وأنا أتحدث هنا من وجهة

نظر اختصاصية. وأعنى نهضة الماركسية بين نقّاد الأدب ونقّاد السينما البريطانيين فى سبعينيات القرن العشرين. ولقد بدا لفترة وجيزة كأنَّ تركيبًا لماركس، وفرويد، والألسنية السوسورية برعاية ألتوسر يمكن أن يوفّر إطارًا لتحليل الثقافة(١). ومع أنَّ مؤرّخًا للماركسية مثل كولاكوفسكى لا يكاد يلحظ ألتوسر، فقد بدا لزمنٍ قصيرٍ على أنّه أهمّ استيراد قام به "اليسار الجديد" الجديد؛ وقد كرّس إ. ب. تومسون من "اليسار الجديد" القديم نصف كتاب لدحض أفكاره والردّ عليه(٢).

١-١ ألتوسر والنظرية:

كان ألتوسر فيلسوفًا وعضوًا فى الحزب الشيوعى الفرنسى فى فترة – هى خمسينيات القرن العشرين وأوائل ستينياته– يصعب فيها على المرء أشدّ الصعوبة أن يكون الاثنين معا؛ ففلسفة الحزب الرسمية كانت طبعةً ستالينيةً من المادية الديالكتيكية؛ وما كان بمقدور سوى قلّة قليلة من الفلاسفة من أى نوعٍ أن تأخذ هذه الفلسفة على محمل الجدّ، لكن الخلاف العلنى معها كان يمكن أن يفضى بألتوسر إلى الطرد من الحزب، ووضعه موضع رفيق الطريق مثل سارتر. وكما يقول فى مدخل مقالاته التى جمعها تحت عنوان *من أجل ماركس*:

لم يكن ثمّة مخرج لفيلسوف. فإذا ما تكلّم الفلسفة التى يريدها الحزب، وكتبها قَصَرَ نفسه على الشرح وبعض الشواذات الأسلوبية فى الطريقة الخاصة التى يستخدم بها المقبوسات الشهيرة.

---

(1) Jackson 1991، *The Poverty of Structuralism*، Chapter 3، section 2، Coward and Ellis 1977، *Languageand Materialism*، Easthope 1988، *British Post-Structuralism since* 1968.

(2) Kolakowki 1978، vol.III، Thompson 1978، *The Poverty of Theory*.

وبالمقابل، فقد أَمْكَن اشتقاق فلسفات ماركسية بديلةٍ من أعمال ماركس الباكرة – كاشتقاق إنسانويةٍ يساريةٍ تقوم على مفاهيم فيورباخ فى اغتراب الإنسان عن طبيعته الجوهرية – وكانت تحظى بشعبية متنامية.

كى يجبر بعض الماركسيين أفضل خصومهم على إيلائهم بعض الاهتمام، راحوا يتضاءلون ويموّهون أنفسهم، **بحركة طبيعية لم تموّه تكتيكهم الواعى، فموّهوا ماركس على أنّه هسرل، وعلى أنّه هيغل، وعلى أنّه ماركس الشاب الأخلاقى الإنسانوى، مخاطرين فى أن يأخذوا الأقنعة ذات يوم على أنّها الواقع**(٣).

ولقد رفض ألتوسر هاتين المقاربتين كلتيهما. وبنى فلسفةً ماركسيةً جديدةً على أساس قراءة جديدة لـ *رأس المال* وسواه من الأعمال الأخيرة. وكان فى ذلك عداءٌ صريحٌ للماركسية الإنسانوية، التى رأى أنها تقوم على نظرات كانطيّة، وهيغليّة، وفيورباخيّة كان ماركس الناضج قد رفضها. أمّا مواضعُ اختلاف فلسفته عن المواقف الشيوعية الأرثوذكسية فقد حمتها من إيديولوجيى الحزب حقيقة أنَّ قدرًا كبيرًا من هذه الفلسفة – بما فى ذلك كلّ كتابه النافذ *قراءة رأس المال* – كان عسيرًا على أفهامهم.

رأى ألتوسر أنَّ ماركس كان قد أقام علمًا جديدًا: علم التاريخ، تاريخ التشكيلات الاجتماعية، الذى خلَفَ فى الحقيقة كلّ العلوم الإنسانية (البرجوازية) القائمة. ولقد فعل ذلك برفض الإشكاليات الهيغلية والإنسانوية القديمة التى وُضِعَت ضمنها العلوم الإنسانية، وقدّم التاريخ على أنّه "سيرورة دون ذات"، سيرورة تفعل فعلها فى علاقات الإنتاج وسواها من العلاقات السياسية أو الإيديولوجية.

---

(3) Althusser 1965، pp. 27-8.

ومن غير المحتمل أن يثير هذا الاكتشاف دهشة المؤرّخين البرجوازيين العاديين؛ فمعظم هؤلاء المؤرّخين ينظرون إلى السيرورات التاريخية على أنها مجرّدة وغير شخصية. لكنَّ الأمر يختلف حين ننظر إلى أصول التراث الماركسى. فوفقًا للنظرة الهيغلية إلى التاريخ، تُرى السيرورة التاريخية على نحوٍ غائى - أى من حيث غايتها النهائية- بوصفها التجلّى التقدمى للروح، أو العقل. فهى سيرورة لها "ذات"، فى نهاية التاريخ على الأقلّ: وهذه الذات هى **العقل المطلق**. ومن الواضح أنَّ ماركس كان قد استمدَّ فكرة السيرورة دون ذات من التقدّم الهيغلى باتجاه **العقل**، بإزاحة الغائيّة.

ووفقًا للإنسانوى الفيورباخى أو لماركس الشاب، يكفى قَلْب هيغل رأسًا على عقب حتى يغدو الإنسان هو ذات التاريخ. وهذه، ثانيةً، سيرورة لها "ذات". ووفقًا للوكاش، فى كتابه ***التاريخ والوعى الطبقى*** (١٩٢٣) - كى نضرب مثالاً واضحًا على فيلسوف ماركسى هيغلى من القرن العشرين- فإنَّ ذات التاريخ هى البروليتاريا، التى يتجسّد وعيها فى الحزب. ومن جديد، يكون التاريخ سيرورة لها "ذات". وقبالة هذه الخلفية الهيغلية اليساريةً الجديدة، فإنّ فكرة التاريخ بوصفه سيرورة دون ذات تبدو جديدة.

ولقد أطلق ألتوسر قدرًا هائلاً من الدعاوى بشأن الأهمية التى يتّسم بها علم ماركس الجديد. فوفقًا له، لم يوجد فى تاريخ العالم سوى ثلاثة علوم من هذا المقياس، أو ثلاث قارات علمية، إذا جاز القول: هى الرياضيات، زمن الإغريق، والفيزياء، زمن غاليليو، وهذه **المادية التاريخية** الماركسية الجديدة. ويمكن رؤية حجم الادّعاء فى هذا من حقيقة أنَّ قارة **الفيزياء** تضمّ كلّ شيء من الفيزياء إلى البيولوجيا؛ كلّ ما ندعوه فى العادة بالعلوم الطبيعية. وألتوسر لا يدّعى أنَّ هذه القارات الثلاث تغطى المعرفة الرياضية،

والطبيعية، والاجتماعية برمّتها؛ فعلاوةً على القارات، ثمة بضع جزر صغيرة مثل التحليل النفسى. لكنَّ من الواضح أنّه يتوقّع أن يكون العلم الاجتماعى بأكمله متّصلاً بالماركسية؛ وسوف نرى أنّه قد بنى هو نفسه مجازةً بين المادية التاريخية وطبعة لاكان من التحليل النفسى.

وأهمية الماركسية بالنسبة للفلسفة هى من العظمة بمثل أهميتها بالنسبة للعلم الاجتماعى. وكلّ قارة جديدة من قارات العلم، كما يقول ألتوسر، تثير تحولاً عظيمًا فى الفلسفة. فالرياضيات كانت وراء ولادة الفلسفة (أفلاطون)؛ والفيزياء كانت وراء ما اعتراها من تحوّل عميق (ديكارت)؛ أمّا الماركسية فكانت وراء نهاية الفلسفة الكلاسيكية، التى لن تعود فى المستقبل تفسيرًا للعالم، بل تغييرًا له.

وللنظرية الماركسية أهمية عملية هائلة:

اتحاد حركة العمال والنظرية الماركسية، أو التحامهما **هو الحدث الأعظم فى تاريخ المجتمعات الطبقية، أى فى التاريخ البشرى برمّته عمليًا. أمّا "الطفرة" التقنية – العلمية العظيمة الشهيرة التى لا تنى تتردّد فى آذاننا (الحقبة الذريّة، الإلكترونية، الحاسوبية، عصر الفضاء، إلخ)، على الرغم من أهميتها العظيمة، فليست بجانبها أكثر من واقعة علمية وتقنية: فهذه الأحداث ليست من الرتبة ذاتها أو القدر ذاته، وهى لا تؤثّر على أوجه معينة من قوى الإنتاج، وليس على ما هو حاسم، أى** علاقات الإنتاج(٤).

ولقد أوردتُ هذا لأنّه يلقى الضوء على الحماس العظيم الذى استشعره الماركسيون الألتوسريون تجاه "النظرية"، مهما تكن جافّة أو غامضة. ولقد قلّ هذا الحماس اليوم إذ لم يعد من السهل تخيّل اتحاد النظرية الألتوسرية

---

(4) "Marx's Relation to Hegel"، Althusser 1970.

وحركة العمال، ما عدا بالنسبة لبعض العاملين فى النظرية الأدبية بـالطبع. وحتى هؤلاء الأخيرون راحوا الآن يتقدّمون فى العمر، لكن هذا المقطع يبقى تذكرةً بالأيام التى بدت فيها **النظرية** أكثر أهمية من القنبلة الذريّة.

١-٢ نظرية ألتوسر فى البنية الاجتماعية:

كتب ألتوسر ما كتبه فى عزّ رواج البنيوية الفرنسى. وكثيرًا ما استخدم كلمة "بنية"، وادّعى أنّ أعظم اكتشافات ماركس كان مـا يُـدْعى "الـسببية البنيوية". وقد انتفع لاحقًا بفكرة "الذات" ورفض فكرة "الأفكار". ولذلك لم يكن ثمّة مفرّ من اعتباره، لفترة، "بنيويًا". لكن ذلك لم يكن صحيحًا قطّ: فهو لـم يكن لديه أى اهتمام بالنموذج الألسنى كما طبّقه ليفى شتراوس أو بارت، كما رفض "الإيديولوجيا البنيوية"، ولم يقدّم أيّة نظرية متماسكة واضحة فى بنيـة المجتمع. وما قدّمه هو نظرية جديدة ومهلهلة فى علاقـة الأسـاس والبنيـة الفوقية.

لقد افتُرِض أنَّ الستالينيين يتمسّكون بموقف ميكانيكى يرى أنّ الاقتصاد يتحكّم بالبنى السياسية والإيديولوجية على نحوٍ مباشـر تمامًـا؛ وأنَّ حالـة الاقتصاد – التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج– هى التـى تحـدد، مثلاً، متى يمكن القيام بالثورة. ورأى ألتوسر أنَّ الثورة "مفرطة التحديـد" – وهذه عبارة مستعارة من فرويد– وذات تناقضات من أنواع مختلفة كثيـرة. وليس ثمّة سلسلة سببية بسيطة تمتدّ من الاقتصاد إلى المجال الإيـديولوجى، بل "سببية بنيوية" للبنية كلّها. ففى بعض المجتمعات، قـد يكـون المـستوى السياسى أو المستوى الإيديولوجى هو المستوى الحاسم؛ ولهذين المـستويين تاريخهما الخاص، الذى لا يتحدد بالاقتصاد وحسب. ودور الاقتصاد هو أن

يحدد أى مستوى هو الحاسم فى مجتمعٍ معين: كأن تكون السياسة، فى مجتمعٍ إقطاعى ما، هى المسيطرة وليس الاقتصاد. فالاقتصاد يكون حاسمًا فى نهاية المطاف بهذا المعنى وحسب؛ وكلّ ما يقرّره هو أى قطاع هو القطاع الحاسم. وألتوسر يتكلم على هذا النمط من الابتناء الاجتماعى بوصفه "بنية فى سيطرة".

ليس مديحًا للألتوسريين أن نقول هذا، لكن هذه النظرة تروق كثيرًا للفهم الشائع البرجوازى. فمن الواضح، مثلاً، أنَّ اختلاف الأديان قد يفضى إلى حرب، وأنَّ حربًا قد تفضى إلى خراب اقتصادٍ ما؛ فيكون المجال الإيديولوجى هو الذى يؤثّر على المجال الاقتصادى. ومن الواضح أيضًا أنَّ نوع الحرب الممكنة سوف يحدده الاقتصاد، لأنك لا تستطيع أن تقاتل بأسلحة لا يمكنك أن تصنعها ولا أن تتزوّد بها. وثمّة حدود اقتصادية مشابهة على النظرة الدينية وسواها من النظرات: فالملوك – الآلهة المصريون وُجِدوا لأنَّ السيطرة على نظام الرى يتطلّب كهانة قوية، وكذلك تحدد الحاجات الاقتصادية ذلك التحديد الجوهرى ما تسفر عنه الصراعات فى المجالات الأخرى من نتائج ممكنة.

ومن الواضح أيضًا أنّه فى مجتمعٍ معقّد سوف يكون ثمة أسلوب إنتاج مسيطر، إلى جانب أساليب أخرى تخلّفت عن الماضى، أو تطوّرت حديثًا؛ ولا بدّ للصورة المعقّدة على هذا النحو من أن تشتمل على مؤسسات سياسية ومنظومات فكرية. وفى مثل هذا المجتمع، من المحتمل أن يتفاعل كلُّ شىء مع كلّ شىء آخر ليسفر عن نتائج غير متوقّعة مطلقًا؛ لكنه ما لم يُحافَظ على الاقتصاد على النحو الذى يوفّر للبشر المأكل والتكاثر، فسوف ينهار المجتمع كلّه. وألتوسر يستوعب هذه الحقائق كلّها فى منظومته.

ولا أظنّ أنَّ المفاهيم الألتوسرية الخاصة بالبنية في سيطرة، وأسلوب الإنتاج المسيطر، والإيديولوجيا والسياسة كمستويين أو حالتين من التشكيلة الاجتماعية، وسواها، تعني، حين توضع في نظرية ألتوسر، أي شيء أدقّ مما أشرت إليه في الفقرات البسيطة أعلاه. وما تفعله النظرية هو أنّها تعطي البنية الفوقية متّسعًا نظريًا يفوق ما أعطته النظرية الستالينية التي تخلفها - ويبلغ ما تبلغه الماركسيات الأوروبية الإنسانوية التي كانت تقارعها- وتشجّع على تطوير نظرية في البنية الفوقية ذاتها أشدّ إحكامًا بكثير. وقد ازدهرت هذه الأخيرة، وتحولت إلى نظرية في الإيديولوجيا نافذة ومؤثّرة.

لكن ألتوسر ادّعى أنَّ في صياغاته ما يزيد على هذا بكثير، كما نشأ جيلٌ جديدٌ من المؤرّخين النظريين الماركسيين الذين يُغالون في أهمية استخدامها الصائب. فقد أوجد ماركس علم التاريخ البشري الجديد، وجعل كلَّ تاريخٍ غير ماركسي أمرًا عتيقًا مُهمَلاً. لكن ألتوسر مضى إلى أبعد من ذلك بتبيانه مفاهيم التأريخ الماركسي الصائبة؛ وبفعله ذلك، جعل معظم كتابة التاريخ الماركسية أمرًا عتيقًا مُهمَلاً أيضًا (بما في ذلك كلّ أعمال مؤرّخين ماركسيين بريطانيين مثل إ. ب. تومسون). وبذلك باتت الطريق ممهّدة لإعادة كتابة كامل التاريخ البشري من وجهة نظرية صائبة؛ وما جعل الطريق ممهّدة على نحوٍ خاص أنَّ ألتوسر لم يضع أي تاريخ خاصٍّ به، ولعلّه لم يعرف أي تاريخ. وكان من الطبيعي أن يجذب هذا الخلاء النظري المبني أرفع البناء باحثين راديكاليين لامعين يحاولون شقّ طريقهم. ولفترةٍ بعد ١٩٦٨ كان ثمّة نوع من الإرهاب النظري في الأكاديمية، وعصابات جوّالة من السوسيولوجيين الماركسيين الشباب تكمن للجيل الأقدم من المؤرّخين الماركسيين وتدمّره(٥).

---

(5) Thompson 1978، *The Poverty of Theory*، Anderson 1980، *Arguments within English Marxism.*

وادّعى ألتوسر أنَّ مفهوم السببية البنيوية هو الأعظم بين اكتشافات ماركس النظرية. وهذا ما يصعب الموافقة عليه. ومن المفترض بهذا المفهوم أن يكون حاضرًا لدى ماركس فى حالةٍ عملية، لكنه لم يُشْرَح نظريًا إلا من قِبَل ألتوسر نفسه، دون أن يُفهَم كثيرًا. صحيحٌ، بالطبع، أنَّ لبنيةٍ ما، كجسرٍ مثلاً، خصائص فى تحمّل الأثقال لا تتمتع بها كومة العوارض ومسامير البَرْشَمَة المؤلَّف منها؛ ولا شكَّ أنَّ للمجتمعات خصائص بنيوية من هذا النوع. وكما يبيّن مثال الجسر، فإنَّ من الممكن شرح هذا النوع من السببية البنيوية من خلال السببية الميكانيكية العادية، الفاعلة فى شيء ما مبنى. لكن "السببية البنيوية" عند ألتوسر أشدّ مفارقةً من ذلك. فهى سببيّةٌ تمارسها البنية على عناصرها؛ وبنية لا تحضر إلا فى آثارها! ثمَّ إنّها ينبغى أن تُميَّز ليس من السببية الميكانيكية وحسب، بل من الفكرة الهيغلية الخاصّة بالكليّة المُعَبِّرة. ومفهوم البنية التى لا تحضر إلا فى آثارها لكنها تُحدِث تلك الآثار هو من المفارقة إلى درجة أنه يوحى بأننا ننتقل إلى طور النظرية ما بعد البنيوى، حيث يُحتَفَى بالمعضلات المنطقية ويُرَحَّب بها؛ ومثل هذه المقاربة لا علاقة لها بالعلم، على الرغم من إثارتها فى الذهن ما يمكن أن يكون لدى الشخص العادى غير الاختصاصى من تصورٍ لبعض مفارقات ميكانيكا الكمّ.

١-٣ الإيديولوجيا و"الذات":

فوّت ألتوسر حوادث ١٩٦٨: أعظم إضراب عام قام به العمال الفرنسيون فى تاريخهم، وأقوى حركة احتجاجية فى الجامعات الفرنسية، وما رافق ذلك من اعتصامات ومظاهرات ووفرةٍ فى نماء إيديولوجيا ثورية محليّة الصنع دفعت بعض الأشخاص إلى التعليق بأنَّ الخيال قد استولى أخيرًا على السلطة. ولم تكن الماركسية البنيوية باللاعب الكبير فى هذه اللعبة؛

وكان ثمّة شعار لئيم: "البنية لا تنزل إلى الشوارع!" وفى هذه الأثناء كان ألتوسر فى المشفى فى طورٍ همودى من أطوار مرضٍ همودي – هوسى ساقه، بعد سنوات، إلى قتل زوجته. وما إنْ خرج حتى شرع فى تنظير ذلك النوع الجديد من الوضع الثورى، حيث تبدو الصراعات الحاسمة كأنها تجرى فى المؤسسات التعليمية.

وتمثّلت النتيجة، فى العام ١٩٦٩، بالبحث هائل التأثير "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"، الذى يشتمل على النظرية التى استخدمها كثير من اليساريين ليربطوا معًا كلاً من الماركسية، والبنيوية، والتحليل النفسى اللاكانى فى نظرية شاملة عن المجتمع، والذات، والثقافة، والثورة الاجتماعية. والملمح الأساسى هنا هو فرط تضخّم فكرة "الإيديولوجيا" الماركسية التقليدية حتى باتت تقوم مقام ما يدعوه الأنثروبولوجى "الثقافة"، وراحت تقدّم تفسيرًا لطبيعة الذات.

والفكرة الأساسية هنا (وسوف أبدأ بالأفكار الأساسية وأُرجِئ إلى المقطع التالى بعض مصطلحات ألتوسر التقنية المجازية المشكوك فيها مثل "الاستدعاء") هى فكرة مألوفة فى علم الاجتماع الغربى، وليس لها بالضرورة مؤدَّيات سياسية. وهى أنَّ الحيوان البشرى يغدو كائنًا بشريًا بتنشئته الاجتماعية على مجموعة من الأدوار فى المجتمع. فنحن نغدو بشرًا باستدخال الثقافة المحيطة. ولذلك، فإننا فى كلّ مرة نتكلّم، أو نقرّر ماذا نفعل، أو نفكّر فى أى شيء، فإنَّ ثقافتنا فى الحقيقة هى التى تتكلّم، وتقرّر، وتفكّر عَبْرَنا. ومثل هذه النظرة لم يسبق قطّ فى علم الاجتماع الأنجلوسكسونى أن رُبِطَت بالماركسية أو التحليل النفسى. أمّا ألتوسر، بقراءته الخاصة الأصيلة للماركسية، وقراءة لاكان الشخصية لفرويد، فقد تدبّر أمر ربطها بكليهما.

ولقد تأثّر ألتوسر بلاكان أشدّ التأثّر. بل إنّ مشروعه بأكملـــه، إعـــادة قراءة نصوص ماركس فى ضوء الفلسفة الفرنسية المعاصرة، هو نسخة من مشروع لاكان فى إعادة قراءة نصوص فرويد. (وقـــد ردّ الـــدَّين بمـــساعدة لاكان على إيجاد مكان لإقامة حلقاته البحثية اللاحقة). وفـــى العـــام ١٩٦٤، كتب ألتوسر مقالاً عنوانه "فرويد ولاكان" كان له تأثيرٌ كبير؛ وفيه يُقَدَّم لاكان على أنّه فرويدى أعاد تأويل المعلّم من خلال الألسنية الـــسوسورية. وهـــذا تأويل معقول، ويمكن دعمه بكثير من تعليقات لاكان فـــى "خطـــاب رومـــا" (١٩٥٣) وسواه من الـــ ***كتابات***. لكنه ليس صحيحًا فى حقيقة الأمر؛ فلاكان لم يأخذ من سوسور سوى واحد أو اثنين من المصطلحات والصيغ التقنيـــة، وغيّر دلالة كلّ شىء أخذه(٦). ولعلَّ اهتمام ألتوسر بالألسنية كان أقلّ بكثيـــر من أن يجعله يرى ذلك. غير أنَّ استخدامه لاكان عزّز الأسطورة التى مفادها أنَّ ألتوسر نفسه كان بنيويًا، وأنَّ من الممكن إقامة نوع من التوليـــف بـــين ماركس وفرويد وسوسور –أو سوسوريين مثل بارت - يلعب فيـــه لاكـــان دورًا حاسمًا.

ويقوم مثل هذا التوليف بأخذ جزء ماركسى وجزء فرويدى. والجـــزء الماركسى هو توسعة فكرة الوعى الزائف كى يغطى كامل وعينـــا بأنفـــسنا كأفراد. فنحن نختبر العالم فى العادة على أننا أفراد أحـــرار يـــسعنا اتّخـــاذ قراراتنا بشأن ما نفعله. لكن هذا وهم. فنحن نختبر العالم عبر الإيديولوجيا؛ ومثل هذا الاختبار لا ينبغى أن يوثق به. وأنفسنا ذاتها مبنيّة، أثناء نموّنـــا، عبر استدخال هذه الإيديولوجيا. أمّا الجزء الفرويدى فهو شرح الكيفية التـــى

(6) Althusser 1964 in Althusser 1970‹*Lenin and Philosophy*‹ and 1984‹*Essays on Ideology*; Lacan 1953‹ in Lacan 1977‹*Ecrits*; Jackson 1991‹*The Poverty of Structuralism*‹ Chapter 3‹ Jackson‹ forthcoming‹*MakingFreud Unscientific*.

يُبْنى بها هذا الأنا الزائف فى الطفولة، وهو يتّكئ على زعم لاكان أنَّ الأنا نتاجٌ باكرٌ لسوء التعرّف.

ومن الأمثلة على ما فعله اليسار الألتوسرى بلاكان مقال إيستهوب "ردًّا على رى"[٧]:

كون الأنا فى ذاته ولذاته ("أنا أفكّر إذًا أنا موجود")، لا يدين بأى شىء لأى أحد، ولا يعتمد على أى شىء سوى ذاته فيمتلك السلع بحريّة، ويبادل بقوة العمل الأجور بحرية، ويعمل بحرية وفقًا للقانون أو ضدّه، ويختار بحرية ممثّليه السياسيين - تلك هى الدعامة الأساسية فى الإيديولوجيا البرجوازية، كما يحاول ألتوسر (بتأثير من لاكان) أن يبيّن... لاكان يقدّم تفسيرًا للكيفية التى يتصوّر بها الأنا ذاته على أنّه مستقل، وينظر إلى ذاته على أنّه مصدر المعنى... عند لاكان وعى الذات يعتمد على كينونته (فى اللغة) ولا يمكن أن يوجد بمعزل عن ذلك. وهذا لا يتعارض، فى النهاية، مع المادية التاريخية...

وسوف أترجم هذا إلى عباراتٍ أبسط. فألتوسر يعتقد أنَّ التجربة العادية فى اختيار المرء ما يفعله بحرية هى وهم برجوازي؛ فالذات التى يبدو أنها تجرّب مثل هذه الحرية هى ذاتها نتاج للإيديولوجيا؛ وهى تبرز إلى الوجود حين يتعلّم الطفل أن يتكلّم اللغة، أو حين يدخل نظام اللغة الرمزى، كما تقول مصطلحات ليفى شتراوس ولاكان. ومن الطبيعى أن تُلهم مثل هذه الآراء نقّاد الأدب، وسواهم من المثقفين، ليس فقط لما تبدو عليه من أنّها تفسّر طبيعة تجربتنا - الطريقة التى نختبر بها العالم ضمن إيديولوجيا ما - بل أيضًا لما تمنحه للمجال الإيديولوجى من استقلال نظرى كبير؛ ذلك أنَّ

(7) *Radical Philosophy* 25، 1980.

قدرة نقّاد الأدب على القيام بثورةٍ على المستوى الإيديولوجى - وعلى جعلنا نرى الأشياء بصورة جديدة- أكبر بكثير من قدرتهم علــى التــأثير علــى الاقتصاد.

بيد أنَّ ثمّة خطرًا واضحًا هنا هو خطر المثالية؛ ولنتذكّر أنَّ مــاركس كان لاذعًا جدًا تجاه المثقفين الذين يقومون بثورات عظيمة "فى رءوســهم". ويوضح ألتوسر أنَّ للمستوى الإيديولوجى وجودًا ماديًا، بوصفه مجموعة من الممارسات مثل التعليم، والوعظ، إلخ. وهو فى "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" يتكلّم على الدولة بوصفها تمتلك كلاً من "أجهزة الدولة القمعية" كالجيش والشرطة، التى تُخْضِع البشر بالقوة، و"أجهزة الدولة الإيديولوجية"، كالكنائس والمدارس، التى تهندس القبول أو الرضى. وهكذا يمكن للمثقفين أن يقوموا بثورات مادية فى هذه الأجهزة الأخيرة. وكما قال كــاهن جوناثــان ميللر الملتزم اجتماعيًا قبل ثلاثين عامًا[8]: "ما نحتاجه هو إزاحة العنف مــن الشوارع إلى الكنائس، حيث مكانه". أو، بالطبع، إلــى الكليــات الجامعيــة؛ أو على الأقلّ، إلى المناهج الدراسية.

١-٤ مشكلة ألتوسر الفلسفية:

ثمّة ممارسة واحدة يصعب كثيرًا أن تُطرَد منها المثالية. تلــك هــى فلسفة ألتوسر الخاصة. ومشكلة هذا الموقف الذى وصفناه للتوّ أنّه نــسبوى تمامًا: كلّ شىء هو إيديولوجيا، بما فى ذلك الدعاوى التى يطلقهــا ألتوســر نفسه. وما من فيلسوف قبل ما بعد البنيويين أَمْكَنَه أن يقنع بموقفٍ كهذا؛ فما

---

(8) وذلك فى كتاب *Beyond the Fringe*. وهو عبارة عن مراجعة هجائية أنجزتها مجموعة لامعة من طلاب الدراسات العليا فى كيمبرج فى أوائل ستينيات القرن العشرين. وقد صدر هذا الكتاب عن دار النشر Methuen فى لندن عام ١٩٨٣.

بالك بألتوسر، الذى كان ملتزمًا بمناهضة الهيغلية على الصعيد الفكرى، وملتزمًا بمادية صلبة كمادية لينين فى العام ١٩٠٨ (*المادية والنقد التجريبى*) على الصعيد السياسى[٩]. ولطالما أكّد على الصيغة المناهضة للمثالية التى تقول بأولوية الوجود على المعرفة؛ وبذل كثيرًا من الجهد مثل كارل بوبر فى محاولة التمييز بين العلم والإيديولوجيا.

وكان ألتوسر، فى كتابيه *من أجل ماركس* و*قراءة رأس المال*، قد اهتمّ بالتمييز بين الإيديولوجيا والمعرفة العلمية، وبشرح الكيفية التى يجرى بها الانتقال من الواحدة إلى الأخرى. وهذه هى نظرية "القطيعة المعرفية" الشهيرة بين الإيديولوجيا والعلم (بين الخيمياء والكيمياء، مثلاً، أو بين الاقتصاد الريكاردى والاقتصاد الماركسى)؛ والنظرية الشهيرة بالمثل أنَّ مادة العلم الخام هى فى جزء منها إيديولوجيا؛ وأنَّ مناهج العلم تعمل على تلك المادة الخام؛ وأنَّ العلم هو ما تنتجه هذه المناهج. وهذه الأمور تنتمى إلى الأجزاء الأشدّ فلسفية، والأشدّ قابلية للمساءلة، وربما الأشدّ مثالية فى عمل ألتوسر.

وغرضها الأساسى هو تبيان أنَّ الماركسية علم، وليست ضربًا آخر من الإيديولوجيا. والعلم هو ممارسة أخرى، بل ممارسة منتجة. وما تفعله هو أنّك تأخذ مجموعة من التعميمات – تعميمات ١- يصادف أن تكون حاضرة فى إيديولوجيتك، بوصفها مادتك الخام النظرية. فماركس، مثلاً، أخذ ريكاردو والاشتراكية الفرنسية. وتأخذ مجموعة أخرى من التعميمات – تعميمات ٢- هى أدوات للإنتاج النظرى. وقد استخدم ماركس مناهج تستند فى الأصل إلى هيغل، مع أنّه أجرى عليها تبديلات حاسمة. ثمَّ تُنتَج مجموعة

---

(9) Althusser 1970، *Lenin and Philosophy*.

ثالثة من التعميمات –تعميمات ٣– هى نتاجك النظرى. على نحو ما أنتج ماركس *رأس المال*.

وما تنتجه هذه العملية هو موضوعات معرفةٍ لا ينبغى أن تُخلَط مع الموضوعات الواقعية؛ إنها موضوعات فى الفكر، لها خاصيّة تملّك الموضوعات الواقعية فى الفكر. فمهما تكن ممارسة العلم ماديةً، فإنّ ما ينتجه العلم هو موضوع فكرى. وإلكترون العلم، أو نظامه الطبقي، لا ينبغى أن يُخلَط مع الإلكترون الواقعى، أو النظام الطبقى الواقعى. ويحذّرنا ألتوسر بشدّة من أننا حين نخلط الفكر والواقع، بردّ الواقع إلى الفكر، أو بتصوّر الواقع كنتاج للفكر (كما لو أنَّ العلم، فى مثالى التوضيحى، قد أنتج الإلكترونات فعليًا بالتفكير فيها)، فإننا سوف نقع مثل هيغل فى المثالية التأملية. وأننا حين نخلط الفكر والواقع، بردّ الفكر الذى يتناول الواقع إلى الواقع ذاته (كما لو أنَّ مفهوم الإلكترون فى مثالى التوضيحى هو تجريد من تجربة إلكترون) فسوف نقع فى المثالية التجريبية.

ويبقى على فلسفة ألتوسر أن تشرح كيف يمكن لمثل هذا الموضوع المثالى أن يتملّك الموضوع الواقعى معرفيًا؛ وكيف يمكن أن نعرف أنّه يتملّكه. وألتوسر لا يسهّل على نفسه الأمور. فهو يرفض فكرة أنَّ الموضوع المثالى هو "نموذج" للموضوع الواقعى. ويرفض أشكال التجريبية جميعًا، أى أنه لا يرى أنَّ هنالك أيّة طريقة بسيطة، خارج العلم ذاته، يمكنك فيها أن تقارن موضوع العلم المثالى بالموضوع الواقعى. والطريقة الوحيدة التى يمكنك أن تعلم من خلالها أنّك أفلحت فى بناء الموضوع المثالى الصحيح هى التأكّد من أنك قد مارست علمك على نحوٍ صائب. فحين تمارس ماركسيتك على نحوٍ ملائم، فإنّ نظامك الطبقى المثالى يكون صائبًا علميًا.

غير أنَّ هذا لا يترك للمرء، كما يقول تِدْ بِنْـتُن فـى كتابـه ***صعود الماركسية البنيوية وسقوطها*** (١٩٨٤)، سوى الاختيـار بـين الدوغمائيـة والمثالية. فأى خطاب متّسق منطقيًا يمكنه أن ينتج موضوعات مثالية خاصة به ويدّعى أنّها تتوافق مع الواقع. لكن ذلك ليس سوى دوغمائية صـرف. ومـن جهة أخرى، من الممكن دومًا إسقاط اهتمام المرء بالموضوعات الواقعيـة – الأشياء فى ذاتها– والتركيز على الموضوعات المثالية وحسب. وتلك مثاليـة كلاسيكية؛ وهى تبقى مثالية مهما تكن عمليات الإنتاج – أو العمليات الخطابية – التى تُنتِجُ الموضوعات المثالية ماديةً. ويبدو لى أنَّ ألتوسر، مثـل معظـم الماركسيين المحدثين المُحنّكين، قد وضع ماديته فى المكان الخطأ، فقد اهـتمَّ بتصنيف العلم كعملية إنتاج مادية لموضوعات غير مادية، لكن ما كان ينبغـى أن يقوم به هو وصف عملية مثالية معقولة لاستقصاء موضوعات مادية.

وما يحمى ألتوسر نفسه من المثالية هو قدرته علـى اتّخـاذ الـسبيل الدوغمائى. فهو **يعرف** أنَّ الماركسية صحيحة؛ وأنَّ *رأس المـال* صـياغتها الصائبة. وهو يعرف إذًا أنَّ البناءات النظرية فى *رأس المال* – كالطبقات، أو القيمة– تتوافق مع موضوعات واقعية. ولذلك فهو قادر على استنباط الفلسفة الماركسية الصائبة بعملية قراءةٍ أَعْرَاضيّة. وهذه عمليةٌ أخذها من فرويـد، عن طريق لاكان. فحين يصغى محلّلٌ نفسى إلى ما يقوله مريض، ينظر إلى فجوات التداعى وإخفاقاته ويراها على أنها أعراضُ عُقَدٍ تقع تحتها. ويعمـد ألتوسر، بجراءةٍ مذهلة، إلى تطبيق تقنية القراءة الأعراضـية علـى كتـاب ماركس *رأس المال*، باحثًا عن الفجوات فى الحجاج حيث ثمّـة افتراضـات فلسفية غير مُعبَّر عنها، وبذلك يمكنه استنباط فلسفة ماركس!

وهذا خطٌّ حجاج مشروعٌ تمامًا، بـالنظر إلـى افتراضـات ألتوسـر الدوغمائية، مع أنّه يبدو غريبًا اعتبار فلسفة ماركس على أنّها لاوعى *رأس*

المال. وبالطبع، فإن هذا لا يمكن أن يشكّل أساسًا لتفحّص ماركس تفحّصًا نقديًا، إذا ما كان هنالك مثل هذا الهدف. ويمكن أن نرى مقدار الدوغمائية فى هذا من حقيقة أنَّ ما يختار ألتوسر أن يتفحّصه فى *قراءة رأس المال* هو نظريات ماركس فى القيمة، تلك النظريات التى لا يدافع عنها سوى قلّة من الاقتصاديين، حتى بين أولئك الأشدّ تعاطفًا مع ماركس. وهذا، بالطبع، ما جعله مثالاً بارزًا من أمثلة الأرثوذكسية الماركسية.

ولقد استخدم كثيرٌ من نقّاد الأدب تقنية "القراءة الأعراضية" بعدئذٍ، باحثين فى شتّى النصوص عن "الفجوات وحالات الصمت" كى يدلفوا إلى لاوعى نفسى أو سياسى. وهى تقنية بالغة القوة، وكاشفة حين يستخدمها ناقدٌ مدقِّق، ويمكنها إثبات أى شىء على الإطلاق حين يستخدمها ناقدٌ غير مدقِّق أو أخرق. وبالطبع، فإنّ لدى كلٍّ من الماركسيين والمحللين النفسيين متونًا شاملة متوفّرة من النظرية، تمارس بعض الضبط على ما تُعقَل قراءته على أنّه فجوة فى نصٍّ ما. أمّا نقّاد الأدب فعادةً ما يتكئون على الحدس أو الهوى، وفى بعض الأحيان على طبعات من الحجاجات ما بعد البنيوية التى يبدو أنها تنطوى على أنَّ كلّ شىء جائز؛ وعندها فإنّ كلّ شىء يغدو جائزًا، بالطبع.

١-٥ مفهوم المعرفة العلمية لدى ألتوسر:

كانت لدى ألتوسر في طوره الأول عادة غريبة تتمثّل فى إنكاره أنّه يكتب فلسفةً، انطلاقًا من أنَّ الماركسيين لا يفعلون ذلك. فالماركسية تُعنى بالممارسة؛ والنظرية الماركسية -*رأس المال*، مثلاً - هى ممارسة نظرية؛ والفلسفة الماركسية هى نظرية الممارسة النظرية. ولقد أُسقِطَتُ هذه المصطلحات المغيظة لاحقًا، باستثناء بعض أتباع ألتوسر؛ حيث راجت فى

أعمال هِنْدِس وهيرست الإنجليزية قبل أن يسقطا الماركسية كليًا(١٠). غير أنّه بقيت لها عقابيل. فهى لا تزال شائعة بين نقّاد الأدب ومنظِّريه كى يشيروا إلى تحالفاتهم الفكرية بالكلام على "**الممارسة النقدية**"، كما فى عنوان كتاب كاترين بيلسى.

ويتمثّل خطر هذه المصطلحات فى أنّها تشير إلى نزعة مناهضة للفكر فجّة بعيدة كلّ البعد عن أن تلائم ألتوسر (أو حتى بيلسى)؛ كما لو أنّ المرء يدّعى أنّ الممارسة تحدث دون أن تهتدى بنظرية، أو كأنّه ليس ثمّة دعاوى فلسفية تشكّل أساسًا للنظريات. والحقيقة أنّ هذا غير صحيح: فألتوسر فيلسوف فى المقام الأول – إبستمولوجى، إذا أردنا الدقّة– وينبغى أن يُناقَش على أنّه كذلك؛ وسلالة المنظّرين والنقّاد الذين تأثّروا به إنما يعمدون جميعًا إلى إقامة عملهم على مواقف فلسفية خلافيّة جدًا، وينبغى أن يجرى تفحّصها على أنّها كذلك. ومثالية ألتوسر – إن كانت مثالية– تنشأ مباشرة من نظريته فى المعرفة بوصفها نظرية فى موضوعات معرفيّة تُبنى فى الفكر أو فى الخطاب. وهذا ما ورثه ما بعد الألتوسريين، خاصّة منظّرو الأدب بينهم، بكلّ ما فيه من مشكلات.

ونظرية ألتوسر فى المعرفة العلمية أساسية فى فلسفته الباكرة؛ وهى نظرية بالغة الغرابة. فهى محكومة برفضٍ للتجريبية قوى جدًّا حتى إنّه لا يترك أى مجال لضروب التحقّق التجريبى من النظرية، وقد فُسِّر – من قِبَل هِنْدِس وهيرست ١٩٧٥، على سبيل المثال– على أنّه سماح بإبداء أقصى الاحتقار تجاه الأدلّة والبراهين. وكما قلتُ، فإنّ العلم، وفقًا لهذه النظرية، يعمل من خلال بناء موضوع المعرفة. وموضوع المعرفة هذا يختلف تمامًا عن الموضوع الواقعى الموافق، ولا تمكن مقارنته به بأيّة طريقة مباشرة.

---

(10) cf. “The Odyssey of Paul Hirst” - *NLR*، 159، September 1986

فهو يُبنَى ويُشَرْعَن بإجراءات ذلك العلم، وبها وحدها. ولا مجال لأى تفحّصٍ مستقلّ. ولقد سبق لبعض المنظّرين الماركسيين مثل لوكاش أن رسموا خطًا بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وطرحوا مناهج مختلفة لكلٍ منهـا. أمّا ألتوسر فقد رفضٍ هذه النظرة ومضى أبعد منها. وما طرحه هو سلسلة كاملة من العلوم، لكلّ منها مناهجه وموضوعه المعرفى الخاص، وكلّ منهـا تؤسسه "قطيعته المعرفيّة" الخاصة التى يجريها مع إيديولوجيا باكرة فى ذلك المجال. وقد وضع ألتوسر هذه العلوم فـى قائمـةٍ تجـرى علـى النحـو: رياضيات، علوم طبيعية، ماركسية (العلم الاجتماعى الحقيقى الوحيد) وربما التحليل النفسى (علم النفس الحقيقى الوحيد). لكنه لم يُشِر إلى أنَّ هذه القائمة هى قائمة نهائية، أو إلى أنّه لا مجال لقيام علوم جديدة (بما فى ذلـك علـم الأدب). ولقد وجد بيير ماشرى (١٩٦٦) وتيرى إيغلتون (١٩٧٦) أنَّ مـن الممكن اقتراح مثل هذا العلم.

والسمة المشتركة بين كلّ هذه العلوم هى أنّها توفّر منفذًا حصريًا إلى موضوعاتها المعرفية الخاصة. فلا يمكنك أن تلجأ إلى أى معيـار أرفـع – كالتجربة المباشرة، أو الفهم الشائع، على سبيل المثال– كى تطيح بدعاويها. فلا يمكننا أن نتحقق من نظرية رياضية إلاّ باتّباع الإجراءات الرياضية. ولا يمكننا أن نتحقق من دعوى علمية بعيدة الاحتمال – كالدعوى التى مفادها أنَّ المادة هى عبارة عن حيّز فارغ فى معظمه – إلا باتّباع إجـراءات العلـوم الطبيعية، ومن بينها الاختبارات والتجارب. ولا يمكننا أن نتحقق من دعوى ماركسية بعيدة الاحتمال – كالدعوى بأن استقلال الذات هو عبارة عن وهم، ولا يعدو كونه دَعْمًا للإيـديولوجيا البرجوازيـة – إلا باتّبـاع إجـراءات الماركسية العلمية. وكذلك الأمر بالنسبة للتحليل النفسى اللاكانى: فالنظريـة اللاكانية هى التى تقرّر ما الأدلّة ذات الصلة الوثيقة بحقيقتهـا. والنظريـة الأدبية هى التى تحدّد ما الذى يُعَدّ أَدبًا.

أمّا النظرة التى ترى أنّه ليس بمقدورنا أن نفصل فى مثل هذه المسائل من دون النّظر إلى الأدلّة والبراهين فتُوصَم بـ"التجريبية"، وتوصَف بأنّها شكل مموّه من أشكال المثالية. فمناهج النقد الأدبى السائدة هى، بالنسبة لماشرى وإيغلتون من بعده، مثالٌ واضحٌ على التجريبية: إذ تكتفى بالنظر إلى قصيدة، وتفترض أننا نستطيع أن نستخلص منها معرفةً مباشرةً بقراءة غرّة. فى حين أننا، من دون نظرية تحدّد موضوعًا للمعرفة، لا يمكن أن نحوز أيّةً معرفة علمية راسخة بالأدب.

ولقد وصف ألتوسر التجريبية وصفًا بالغ الغرابة: فهو ينظر إليها على أنّها النظرية التى يكون فيها موضوع المعرفة جزءًا من الموضوع الواقعى، فلا ينبغى سوى استخلاصه من الموضوع الواقعى. لكنى لم أسمع بأى تجريبى معروف يصدّق هذا الكلام. وما دامت هذه فكرة ألتوسر عن التجريبية، فإننا نلتمس له العذر فى اعتقاده أنّ التجريبية مثالية؛ مع أنّ ذلك، فى حقيقته، هراء واضح. فالتجريبية، تقليديًا، ليست سوى الأطروحة التى مفادها أنَّ المعرفة برمّتها مستمدّة من التجربة. وثمّة مشكلات فى هذه الأطروحة – كمشكلة هيوم – حاول التجريبيون حلّها، إلا أنها ليست المشكلات التى يصفها ألتوسر.

وما يمكن لتجريبي حقيقى أن يقوله هو أنَّ ما يجعل خطابًا ما علميًا هو على وجه الدّقّة أنّه يقدّم مواصفات واضحة للطرائق التى يمكن من خلالها التحقق من بناءاته قبالة التجربة؛ أى الاختبار أو الملاحظة. فنحن نتوقّع، فى العلوم الطبيعية، أن يكون ممكنًا أن نستنبط من نظريات تلك العلوم ضروبَ الاختبار أو الملاحظة التى تُحْسَب لهذه النظريات أو عليها. وربما كان علينا أن ننتظر طويلاً قبل أن يُطَوَّر الاختبار التجريبى الملائم، لكن علينا أن نكون قادرين على رؤية السبيل إلى إيجاده من حيث المبدأ. ومسألة ما إذا كُنَّا نقبل

نظرية نيوتن أو نظرية إنشتين تتوقّف، فى النهاية، على فارق دقيق فى مدار كوكب، أو فارق أكبر نسبيًا فى مسار جزىء أساسى.

واعتقادى أنَّ الشىء ذاته ينبغى أن يصحّ فى العلوم الاجتماعية، لكنّ قلّة من الماركسيين هى التى توافقنى على هذا الاعتقاد. وربما يقول معظم الماركسيين إنَّ اختبارَ نظريةٍ فى العلومِ الاجتماعية الماركسية هو الممارسة الثورية؛ لكن ذلك يحتاج إلى تحديدٍ أدقّ؛ فالقيام بثورة كاملة هو اختبار شاسع المدى بالنسبة لأى جزء صغير من النظرية. وتنديد ألتوسر بالتجريبية وبسوء الفهم التجريبى للمفاهيم النظرية الماركسية هو ذلك التنديد الوافر. غير أنّ وفاضه خالٍ تمامًا من أى اقتراح بشأن الكيفية التى يمكن من خلالها اختبار أى من هذه المفاهيم تجريبيًا.

والنتيجة العملية المترتبة على هذه المقاربة هى جَعْلُ النظريات الألتوسرية فى المجتمع منيعةً على الأدلّة المضادّة. وهذه السمة كانت قد نغّصت كثيرًا بعض المؤرّخين الماركسيين الإنجليز المميَّزين، فى ذروة الرواج الألتوسرى، ودفعت إ. ب. تومسون إلى وضع كتابه السِّجالى العنيف *بؤس النظرية*. أما أثر هذه المقاربة على النظرية الأدبية فهو أشدّ تعقيدًا. وسوف أناقشه أدناه، فى حين أناقش أثرها على النظرية الماركسية البريطانية فى الفصل التالى.

١-٦ "موضوعات المعرفة" ومكانتها الغريبة:

كانت نظرة ألتوسر إلى مكانة الفنّ والأدب نظرة تقليدية إلى حدٍّ بعيد، ويمكن فى رأيى الدفاع عنها وتبريرها تمامًا. فهما ليسا علمًا، ولا يعتقد ألتوسر أنّهما يقدّمان معرفة علمية. لكنه لا يعتقد أيضًا أنهما يقعان فى صنف

الإيديولوجيا. فالإيديولوجيا، عند ألتوسر، تشتمل على كامل تجربتنا المعيشة فى العالم الاجتماعى. والفنّ والأدب يتيحان مسافةً بعيدًا عن هذه التجربة، الأمر الذى يمكّن من وعيها. وهما يمكّناننا من رؤية الإيديولوجيا، وربما من رؤية ما فيها من تناقضات. وهذه نظرة معقولة؛ أحسب أن معظم الذين يدرّسون شكسبير أو ديكنز يوافقون على أنهما يجعلاننا نعى إيديولوجيا مجتمعيهما وما تشتمل عليه من تناقضات. وتفضي مثل هذه النظرية أيضًا وبشكلٍ طبيعى إلى مقياس نقيس عليه الفنّ؛ حيث نُعْجَب أكثر بتلك الأعمال التى تجعلنا نعى التناقضات العميقة فى إيديولوجيتنا... وما إلى ذلك.

غير أنَّ هذه النظرية، بصرف النظر عن إمكانية الدفاع عنها، لم يكن لها سوى تأثير ضئيل على منظّرى الأدب الألتوسريين، فقد تأثّروا أكثر بنظريات ألتوسر فى القراءة الأعراضية، وبنظرياته فى بناء الذات أو مَوْضَعَتِها، وقبل ذلك كلّه بتناوله موضوعات المعرفة العلمية. ويبقى غريبًا أنَّ نظرية ألتوسر فى العلم قد كان لها على منظّرى الأدب تأثيرٌ أبعد بكثير من تأثير نظريته فى الأدب.

وإذا ما فكّرتَ فى علمٍ ما ليس بمصطلحاتِ ألتوسرية بوصفه نمطًا متميّزًا من الخطاب، بل بوصفه نمطًا بين أنماطٍ متخصصة كثيرة من الخطاب، فإنّ بمقدورك أن توسّع نظرية العلم التى ناقشناها آنفًا إلى فرع مثل النقد الأدبى. ومن وجهة النظر هذه، فإنَّ "موضوع معرفةٍ" الناقد الأدبى تبنيه إجراءات الناقد الأدبى، وحدها. وموضوع المعرفة هنا - أى العمل الذى يُدرَس - يختلف تمامًا عن العمل بذاته، والذى يبقى مستغلقًا تمامًا ولا نفاذ إليه. ونتائج هذه النظرة بالنسبة لدراسة الأدب فى الجامعات هى نتائج عميقة جدًا. فما من سبيل للفرار مما يقوله النقّاد والمنظّرون إلى الأعمال ذاتها،

وإلى اختبارها مباشرةً. فالأدب الإنجليزى – بقدر ما يكون متاحًا للدراسة أصلاً – هو شىء يُبْنى فى خطاب، ووفقًا لقواعد خطاب معيّن.

وقبل أن نسلم أنفسنا لهذه النتيجة، يجدر بنا أن نتفحّص وجهة نظر ألتوسر فى سياقها الأصلى، بوصفها نظرية فى المعرفة العلمية. فهل يُعقَل أن نصف عمل الفيزيائيين، على سبيل المثال، بأنّه إنتاجُ موضوعات معرفة؟ واعتقادى أنّه ما من مشكلة محددة هنا بشأن فكرة "الإنتاج": فثمّة معنى واضح يقوم فيه العلماء بإنتاج المعرفة كما ينتج عمال خطوط التجميع المنتجات الصناعية. فإذا ما سألتَ على نحوٍ ملموس ما الذى ينتجهُ عالمٌ ما فعليًا، فى سياق حياته العملية، فإنَّ الجواب هو: آلاف من الملاحظات، وبضع فرضيات خصبة إلى هذا الحدّ أو ذاك، هى الهدف الفكرى للمشروع ودليلٌ فى وضع الشروط التجريبية التى تُجرَى فى ظلّها عمليات الملاحظة. و"معرفة" العالِم – ما ينتجه وما يضعه فى مقالة أو كتاب – هى فى الحقيقة مجموعة من الأطروحات.

وإذا ما كانت الأطروحات فى مقالة علمية أو كتاب علمى ما يعنيه ألتوسر بموضوع المعرفة، فإنّه يكون محقًّا تمامًا فى قوله إنّ ثمّة فارقًا بين موضوعات المعرفة والموضوعات الواقعية؛ وهو فارقٌ من النوع المنطقى؛ فأوّلهما قولٌ أو بيان والآخر موضوع مادى. وما من صعوبة فى شرح الفكرة التى مفادها أنّ موضوع المعرفة يتملّك الموضوع الواقعى معرفيًا؛ فهى تعنى ببساطة أنَّ الأقوال العلمية هى أقوال عن العالم الواقعى. لكن استخدام مصطلح "موضوع المعرفة" فى هذه الحالة يكون منطويًا على تعمية. فهو نوع من المادية الزائفة ندّعى فيه أنّ الأقوال التى نطلقها هى موضوعاتٌ ننتجها. وماركس لم يقع قطّ فى مثل هذا النوع من المادية الزائفة.

لكن ألتوسر ربما عنى شيئًا مختلفًا عن هذا. فحين نقرأ كتابًا دراسيًا فى الفيزياء (بل وفى الاقتصاد أو الألسنية) غالبًا ما نجد أنفسنا فى عالمٍ بسيط ومثالى من المستويات المنفصلة دون احتكاك، والكواكب التى تتركّز كامل كتلتها فى المركز، والمدافع التى تطلق قنابل لا تواجه أيّة مقاومة من الهواء (أو الأسواق التى تمكّن المعرفة الكاملة لدى جميع المشاركين فيها من تثبيت سعر يوازن رأسًا بين العرض والطلب، أو الجُمَل التى لا تتأثّر قواعدها أيّما تأثّر بمعناها أو بالسياق الذى تأتى فيه). ألا يمكننا أن نصف هذا العالم بأنه عالم موضوعات مثالية، "موضوعات معرفة"، تختلف تمامًا عن الطرق الواقعية، والكواكب الواقعية، والبنادق الواقعية، والأسواق الواقعية، والتعليقات الواقعية؟

يمكننا ذلك دون شكّ؛ مع تحفظين اثنين. أولهما، أنّه يبدو غريبًا القول إنَّ العلماء "ينتجون" هذه الموضوعات المثالية؛ فالعالم لا ينتج مستوى عديم الاحتكاك بالمعنى ذاته الذى ينتج فيه كتابًا علميًا يذكر مثل هذا المستوى. وما من مستويات عديمة الاحتكاك فى المخبر. والثانى، أنَّ العلماء لا يرضون البتّة بالبقاء عند موضوعات مثالية لا تنسجم مع الواقع. ولا يتركون الأشياء هناك. فبعد أن يستخرج العالِم مبادئ حساب مسار قنبلة المدفع فى الخلاء، يواصل ليستخرج ما يتركه الاحتكاك مع الهواء من آثار؛ وفى النهاية، يقدّم مبادئ تنطبق على بنادق واقعية تطلق النار على أهداف واقعية. وكان من المفترض بألتوسر أن ينظر إلى هذا على أنّه العملية الديالكتيكية التى تملّك من خلالها الموضوعُ المثالى الموضوعَ الواقعى معرفيًا، وعلى أنه الآلية التى تنتج أثرًا معرفيًا. غير أنّه من الصعب أن نجد فى مصطلحات ألتوسر هنا سوى عقبة تعترض فهم ما يجرى حقيقةً.

ثمّة، مثلاً، نوعٌ دقيق من سوء الفهم يفضى إليه الموقف الألتوسرى مباشرةً. فالموضوعات المثالية، عند ألتوسر، توجد فى الفكر؛ وهى لا تجتمع أو تتضافر بنيويًا إلا فى الفكر؛ وعندها فقط تتملّك الموضوع الواقعى معرفيًا. وهكذا لا يجرى تملّك مسار قنابل المدافع الواقعية إلا حين نجمع المسار عديم الاحتكاك المثالى مع مقاومة الهواء المثالية. غير أنَّ ذلك ليس صحيحًا تمامًا. ويمكن للعالِم أن يقول إنَّ مقاومة الهواء هى أثر واقعى فى العالم المادى، قابل للاكتشاف بوسائل أخرى غير تأثيره على المسارات. والبنية التى تشتمل على القوة البدئية المُطبَّقة على قنبلة المدفع، وقوة الجاذبية، ومقاومة الهواء، هى بنية فى الواقع المادى لا فى الرأس وحسب. وما أتوقّعه هو أنّ ألتوسر ما كان ليقبل هذا، شأن إنجلز أو لينين؛ لكن مصطلحاته تدفع فى الاتجاه المعاكس.

ولعلّ الأقرب إلى العقل أن نقول إنَّ الفارق بين العلم والتفكير اليومى، الإيديولوجى يتمثّل فى أنَّ العلم يشتمل على بناءات مثل "الإلكترونات"، و"البروتونات"، و"النترونات"، أو "الطبقات"، و"التشكيلات الاجتماعية"، و"أساليب الإنتاج". وهذه هى "موضوعات الفكر" ذات الصلة التى لا ينبغى أن تُخلَط مع الموضوعات الواقعية. لكن هذه نظرةٌ إلى طبيعة العلم مثالية تمامًا. والنظرة الواقعية هى أنَّ العلم يشكّل فرضيات مفادها أنَّ الإلكترونات، والبروتونات، والنترونات، والطبقات، والتشكيلات الاجتماعية، وأساليب الإنتاج موجودة فعليًا، ويحاول أن يفسّر سلوكِ الموضوعات الواقعية، والتاريخ الواقعى، على أساسها. وهذه هى النظرة الماركسية التقليدية، الشائعة لدى ماركس نفسه ولدى لينين (١٩٠٨)؛ وثمّة دفاعات عنها معاصرة ومحنّكة فيما كتبه تيمبانارو ١٩٧٠، وباسكار ١٩٧٨ و ١٩٨٦، وسواهما.

وفى التفسير المثالى لطبيعة العلم، نفرّق بحدّة بين معرفة الأشياء اليومية ومعرفة البناءات العلمية. فمعرفتى أنَّ الطاولة هى خشبٌ صلبٌ هى معرفة بالموضوع الواقعى. أمّا معرفتى أنّها تحتوى إلكترونات فهى معرفة بطاولة -موضوع- معرفة مختلفة تمامًا، مؤلّفة من إلكترونات - موضوع - معرفةً، ولا ينبغى أن تُخلَطَ مع الطّاولة الواقعية. ولا شكّ أنّ هذا مجرد عبث وسخف: فعلم من هذا النوع لن يعمل كما يعمل العلم. وعلى الأخصّ، فإنّه لن يمكن استعماله لأغراض عملية. لنأخذ جهاز تلفاز مثلاً. فهو أداة ترسم فيها حزمةٌ من الإلكترونات صورةً على شاشةٍ مضاءة فوسفوريًا. وهذا ما لن يحصل إذا ما كانت هذه الإلكترونات مجرد موضوعات معرفة، لا ترسم صورةً إلا فى معرفة المشاهد النظرية. فنحن نحتاج إلكترونات واقعية كى نرسم صورة واقعية(11). وهذا ما يصحّ فى العلوم الاجتماعية. فلا ينفع أن تكون البروليتاريا مجرد موضوع معرفة، لا تقوم بثورة إلا فى معرفة المنظر الماركسى النظرية. ونحن نحتاج إلى بروليتاريا واقعية للقيام بثورة واقعية.

ولقد رأينا أنَّ الادّعاء بوجود فارق مطلق بين الموضوع الواقعى ومجموعة من الأطروحات الصحيحة بشأنه هو ادّعاء صحيح على نحوٍ واضح (وتافه تمامًا). ونحن الآن فى موقع من يسأل ما طبيعة ادّعاءٍ بأنَّ موضوع المعرفة، سواء بمعنى الموضوع الذى أعرفه (بمصطلحات ألتوسر، الموضوع المُعطى فى الإيديولوجيا)، أو بمعنى الموضوع الذى تدور حوله أطروحاتى (بمصطلحات ألتوسر، موضوع معرفة العلم)، مختلفٌ بالمطلق عن الموضوع الواقعى. إنّه، بالطبع، ادّعاء مألوف؛ فهو ادّعاء كانط بشأن

---

(11) صحيحٌ بالطبع أنّ وهم الحركة السلسة يتوقّف على دوام رؤية المُشاهِد، لكن الصورة واقعية بما يكفي؛ ويمكنك أن تلتقط لها صورة.

الفارق بين الظواهر المُختبَرة، والأشياء فى ذاتها. فنحن لا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها. لا نستطيع أن نعرفها إلاّ كما تشكّلها المقولات فى العقل، وهى تعمل على الحدوس (الأحاسيس). فإذا ما كان ألتوسر يرى مثل هذا الرأى فإمّا أن يكون كانطيًا جديدًا أو مثاليًا من نوعٍ ما(١٢). لكن ذلك لا يتّسق مطلقاً مع ماركسيته.

١-٧ ألتوسر والدراسات الثقافية:

أثّرت النظرية الألتوسرية – خاصة نظرية "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"– على النظريات الثقافية والأدبية بأربعِ طرقٍ كبرى. الأولى، عبر تقديم نظريةٍ فى الذات، أو الشخصية الفردية، يُنْظَر فيها إلى التجربة الفردية والفعل الفردى، بل إلى شعور الفرد ذاته بأنّه فرد وبأنّه قادر على خوض مثل هذه التجربة، على أنّها آثارُ ممارساتٍ إيديولوجية، لا على أنّها أسبابٌ لهذه الممارسات. وقد وُصِفّت هذه النظريةً على نحوٍ مضلِّل، ولأسباب لها علاقة بتاريخ الفلسفة الأوروبية خارج بريطانيا والتحليلٍ النفسى الفرنسى، وبتأثير هسرل ولاكان بوجه خاص، بأنّها نظرية فى "الذات". وكلمة "الذات" (Subject) تدلّ هنا على أكثر من معناها الفلسفى العادى الذى يشير إلى "قطب التجربة الذاتى المجرّد حين تُحلَّل التجربة إلى علاقات الذات-الموضوع". فهى تعنى شيئًا أشبه بـ "الشخصية".

وكلمة "الذات" مُشوِّشَةٌ بحدّ ذاتها؛ وعادةً ما تجعلها مشوِّشَةً أكثر عادةُ المفكّرين فى هذا الحقل، من لاكان وألتوسر نفسيهما نزولاً إلى مبسّطيهما

(١٢) يصفه كثيرون بأنّه عقلانى ليبنتزى؛ ولا أشعر أننى مؤهّل للتعليق على ذلك، انظر أيضًا:
Norris 1991 *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*،
حيث يُشار إلى صلة بسبينوزا.

المتواضعين، إذ لا ينفكّون يطلقون التوريات تجاه معانٍ أربعةٍ أخرى للكلمة: (أ) الذات القواعدية فى جملةٍ من الجمل؛ (ب) الذات فى مناقشةٍ أو فى مبحثٍ أكاديمى مثل الأدب الإنجليزى؛ (جـ) ذاتُ مَلك من الملوك، وعملية التذويت التى أنتجته؛ (د) **ذاتٌ** شاملة بالخطّ العريض تمثّل المجتمع ككل وتتمتّع ببعض صفات **العقل المطلق** عند هيغل. ومن الطبيعى ألاّ تُستَبْعَد **مسبقًا** دعوى أنَّ هنالك صلةٌ ما بين أى من هذه المعانى أو بينها جميعًا: لكن مثل هذه الدعوى ينبغى أن تُفحَص جيدًا وتُبَرَّر. وليس لدى ألتوسر أيّة حجاجات فعلية، بل يقدّم مقالاً غنائيًا موجزًا عن الإيديولوجيا المسيحية(١٣). والعادة أن يُشار إلى الصلة بصورة ضمنية وحسب عبر تورية ذكية. وهذه تعمية. ويمكن أن نجد مثالاً على "نظرية الذات" بشكلها المُعمَّى تمامًا فى كتاب كوارد وإليس ١٩٧٧(١٤).

أمّا الطريقة الثانية، أو المساهمة الثانية، فهى جديدة. وهى نظرية فى "الخطاب" ماركسية من ناحية وتحليلية نفسية من ناحية أخرى. والخطابات هى الممارسات السيميولوجية – وهى فى جلّها، وليس فى كلّها، ممارساتٌ لغوية– التى تعمل من بين أشياء أخرى، على دعوة الذات إلى الوجود بوصفها ذات فردية تختار التجربة وتخوضها. وإذا ما استخدمنا عبارة ألتوسر نصف التقنية ونصف المجازية، فإنَّ الخطاب "يستدعى الفرد بوصفه ذاتًا". وكلمة "يستدعى" تعنى بصورة تقريبية "يدعو"؛ بالمعنى الذى يُدعى فيه رئيس الوزراء فى البرلمان كى يتحمّل مسؤولية أعماله. والفكرة هنا أنَّ العضوية البشرية الفردية تغدو فردًا بشريًا: (أ) بالحديث عنها على أنها فرد؛ (ب) بالحديث إليها على أنّها فرد؛ (جـ) بمعرفتها أو حسب مصطلحات

---

(13) Althusser 1984، p. 51.

(١٤) ثمّة تحليل لهذه الأمور فى كتابى *بؤس البنيوية*.

لاكان سوء معرفتها نفسها أنّها ذلك الفرد عن طريق التعيين الخيالى؛ (د) بالعمل، والتفكير، والشعور، منذ ذلك الحين فصاعدًا، على أنّها ذلك الفرد.

تتمثل الجاذبية العظيمة فى هذه النظرية فى حجم الأشياء التى ترمى إلى تفسيرها. فهى تفسّر كيف يغدو الحيوان شخصًا، إذ يدعوه الخطاب كى يكون ذلك الشخص. وتفسّر كيف يغدو الحيوان الأنثى "ذاتًا مجنَّسةً"، إذ يدعوها الخطاب لأن تكون كذلك. (وهى توفّر بهذا أساسًا للنظريات التى تتناول الإيديولوجيا البطريركية ولا يزال النسويون يستخدمونها إلى اليوم). وتفسّر كيف تُستَدْمَج الإيديولوجيا فى أجزاء الذات الأشدّ خصوصية وجوهرية. فالإيديولوجيا فى الخطاب هى ما يستدعى هذه الأجزاء من الذات. بل إنّها تفسّر كيف يمكننا، حين نقرأ عملاً أدبيًا، أن نتّخذ موقفًا ذاتيًا يستحثّه ذلك العمل، ويكون مختلفًا عن الذات العادية. فالعمل الأدبى هو خطاب؛ وهو يستدعى "ذاتًا" جديدة كى تتلقاه. والخطاب، فى الحقيقة، يمكنه على الدوام أن يدعو الأرواح من الأعماق السحيقة؛ فتحضر حين يستدعيها.

وهذه النظرية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمنظّرى الأدب والثقافة المحدثين؛ فهى توفّر البنية الأساسية لما يطلقونه من دعاوى بشأن فاعلية الخطاب، وغالبًا ما تبقى تلك البنية حتى حين يجرى التخلّى عن ألتوسر والماركسية. لكن من سوء الحظّ، أنّ هذه النظرية لا تنفع. ومن الواضح أنها ترتبط بصلات قربى مع عائلة كاملة من نظريات التعلّم والتنشئة الاجتماعية، وهى صلات تبقى تفاصيلها مجهولة إلى حدٍّ بعيد وإن يكن ليس تمامًا. ومن المستحيل منطقيًا أن يكون من الواجب أن تعمل النظرية على أدنى مستوى من مستوياتها. فالذات لا يمكن أن تُستَدْعى فى خطاب قبل أن يوجد من الذات ما يكفى لفهم اللغة. ولذلك لا بدّ أن يكون ثمّة طور من التعلّم الباكر لا

يمكن للّغة اللاكانية أن تصفه سوى جزئيًا فى أفضل الأحوال، ذلك أنَّ لاكان لا يقدّم أى وصف جدّى لاكتساب اللغة، مثلاً، بالمعنى الذى يدرسها به علم اللغة النفسى. أمّا عند الطرف الآخر من المقياس، فإنّ استخدامات اللغة من قبل البالغ تشتمل على تفاعل معقد بين الاعتبارات الدلالية والبراغماتية - فالكلام على "قواعد" لا يزال أمرًا مبكرًا- التى لم تكد تتّضح بعد. وكيفية تفاعل هذه الأمور مع بناء الذات هو شىء يُسَرّ علماء النفس لمعرفته أشدّ السرور، لكنهم لا يعرفونه بعد؛ وكلمة "استدعاء" لا تجعلهم يعرفونه.

وهذه النظرية هى فى الحقيقة مُرْضِية كثيرًا عند مستوياتها العليا، بالعلاقة مع قراءة الأدب، حين يمكن للمرء أن يمنح محتوى ما لفكرة "الاستدعاء" باستبطانه ما يعنيه أن يكون مُثَبَّتًا بزرّ السرد. غير أنّه، حتى هنا، ثمة مضار كبرى لتصنيف الروايات، والأحاديث، وكتب دليل الهاتف، وسلوك العلماء العاملين (وربما معاييرهم)، وطرائق التصرّف فى مجتمع فرعى ما، إلخ تحت كلمة "الخطاب" متعددة الأغراض. وأبرز هذه المضار حقيقة أنّه ليس لدينا أيّة نظريات بعيدة المدى فى الخطاب؛ ذلك أنّ محاولات بنائها - كمحاولة ميشيل بيشو فى كتابه ***اللغة وعلم الدلالة والإيديولوجيا***- كان عليها أن تتّكئ بكل ثقلها على استعارات من حقول برجوازية قائمة مثل القواعد، والمنطق، وما إلى ذلك، الأمر الذى أدّى فى بعض الأحيان إلى نتائج لافتة ومثيرة. وحين لا يجرى ذلك، فإنّ كلمة "خطاب" تكون اسم فراغٍ نظرى يُكْسى موقفًا سياسيًا.

أمّا مساهمة ألتوسر الثالثة فى النظرية الأدبية فهى النظرية الجديدة فى الإيديولوجيا، وخاصةً إنتاج الإيديولوجيا فى أجهزة ماديّة، مما يمكن أن يفضى إلى نظريات جديدة فى الإنتاج الأدبى، رأى ماشرى أنّها جاءت متأخّرةً كثيرًا، لكنها أثّرت على إيغلتون. ولقد أُشير إلى أنّه يوجد، فى مقالة ألتوسر

"الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" وسواها من الأعمال، مقاربتان للإيديولوجيا لهما دلالة سياسية متباينة أشدّ التباين. فالمفهوم الذى مفاده أنّ الإيديولوجيا تُبْنى فى المدارس والكليات تفضى مباشرة إلى تفحّص ما يُدَرَّس هناك، أو حتى إلى صراع سياسى حول ما ينبغى أن يُعلَّم هناك. أمّا مفهوم الإيديولوجيا بوصفها وسط عام نعيش فيه، وسنظلّ نعيش فيه، حتى بعد ثورة مُفتَرَضَة. فيفضى بعيدًا عن الصراع السياسى. حيث يمكن لك أن تصارع لتنقية الهواء، أو تلويثه، ولكن لا يمكنك البتّة أن تصارع لوقف استنشاقه.

ومن المفترض أن تكون إيديولوجيا المجتمع الذى أكمل ثورته، وألغى الرأسمالية، ولم تعد فيه دولة، مختلفة تمامًا عن أيّة إيديولوجيا راهنة. ولذلك فإنها سوف تستدعى ذواتها بطرائق مختلفة تمامًا. ولكن هل يمكن الاعتقاد أنّ هذه الذوات الجديدة ستكون مختلفة نوعيًا عن الذوات القديمة؟ ألن يكون لديها أى تصوّر للهوية الذاتية؟ ولاتّخاذ الخيارات الفردية بوصفها معاكسةً لقبول الخيارات الاجتماعية؟ هل ستكون عاجزةً عن رؤية أى معنى فى الضمير "أنا"، أو عن التقاط ما يعنيه أكل المرء وحده قطعة من الشوكولا بوصفه معاكسًا لرؤية أحد ما آخر يأكلها؛ أو ما يعنيه تألّم المرء بوصفه معاكسًا لرؤية أحد آخر يتألّم؟ لا يمكن أن تكون الأمور على هذا النحو؛ فذواتنا الجديدة سوف تظلّ لها أجسادها الفردية وأدمغتها المنفصلة. وهذه الاعتبارات تشير إلى شيء كانت قد تركته نظرية الإيديولوجيا – الاستدعاء؛ تشير إلى معنىً ليست فيه مادية بما يكفى، وتتجاهل الأساس المادى المشترك الواسع الذى تقوم عليه جميع المجتمعات والشخصيات البشرية الممكنة.

والمساهمة الألتوسرية الرابعة فى النظرية الأدبية هى الأسوأ بكلّ بساطة. وهى الوجه الأشدّ مثالية فى المنهجية الألتوسرية: نظرية أنَّ العلم يعمل عبر إنتاج "موضوعات معرفة" لا ينبغى أن تُخلَط مع الموضوعات الواقعية. والمشكلة أنَّ ذلك قد أُخِذ كنموذج لنظرية تمضى أبعد بكثير من

الرأى القائل إنَّ الأعمال الأدبية يبنيها القرّاء فى سيرورة قراءتها، وهو رأى يمكن الدفاع عنه على الرغم من ذاتيته، لتصل إلى موقف أشدّ جذرية مفاده أنّ "الأدب" شيء ينتجه النقّاد كموضوع دراسة(١٥). والحجاج هنا يُبْنى بالطريقة المعتادة فى بناء الحجاجات المثالية. حيث يُقال لنا إنَّ الموضوع – الأدب– لا يوجد بحدّ ذاته، بل فقط بفضل المقولة التحليلية التى يطبّقها المُلاحِظ. وينجم عن ذلك أنّ الأدب ما كان له أن يوجد قبل وجود هذه المقولة التحليلية؛ أى نحو بداية القرن التاسع عشر تقريبًا؛ ولن يوجد إذا قررنا، كماركسيين، أن مقولة الأدب لا مكان لها فى مخططنا النظرى. وسوف نأتى إلى هذا الزعم فى الفصل التالى.

والحقيقة هى أن هذا الحجاج عامٌ جدًا، ومربك إلى حدٍّ بعيد. وإذا ما كان يصحّ على الأدب؛ فإنّه سوف يصحّ على أى موضوع للاستقصاء النظرى مهما يكن. سوف يصحّ على التحليل النفسى (بمعنى أن الأنا والهو لم يكن لهما وجود قبل أن يبتدعهما فرويد) وعلى الماركسية (بمعنى أن الحرب الطبقية هى ابتداع ماركس، وليست اكتشافه). بل إنّ بمقدورنا أن نمضى إلى أبعد من ذلك. فما من شكّ أنَّ البشر كانوا يسقطون من على التلال، قبل زمن إسحاق نيوتن. لكن ذلك لم يكن بتأثير الجاذبية؛ لأنّ ذلك المفهوم لم يكن قد ابتُدِع آنذاك. ولعلنا نعجب إذ نعلم أن النظرية النيوتنية يمكن أن تُستَخدَم فى حساب تواريخ أحداث قبل زمن نيوتن: كالكسوفات فى إمبراطورية قديمة، على سبيل المثال. غير أننا لا ينبغى أن نعجب لذلك. فتبعًا لهذا الرأى، ليست هذه الكسوفات سوى موضوعات معرفة، كسوفاتُ معرفة تحدث فى معرفتنا بالإمبراطورية القديمة لا ينبغى قطّ أن تُخلَط مع الكسوفات الفعلية التى لعلّها حدثت فى الإمبراطورية الفعلية، التى لا بدّ أن يكون ذئبٌ ما قد أكل فيها الشمس.

---

(15) Bennett 1979; Eagleton 1983; Widdowson 1982، etc.

وبالمناسبة، فإنّ نكتة الجاذبية مستمدّة من كتاب ماركس وإنجلز ***الإيديولوجيا الألمانية***(*). والأمر الجدّى فى الفقرة برمّتها هو أنّ ألتوسر قد اتّخذ على وجه الدقّة الموقف الهيغلى اليسارى الذى كان ماركس وإنجلز قد بدآ عملهما بالهجوم عليه؛ أمّا ألتوسريّو القرن العشرين فقد احتشدوا خلفه جميعًا فى هذا النادى المثالى.

٢- فوكو ومنظّرو الخطاب

اكتمل نَزْعُ مادية كارل ماركس على يد ميشيل فوكو ومنظّرى الخطاب الذين اتكّأوا عليه وعلى ألتوسر. وميشيل فوكو كان مؤرِّخ أفكار وفيلسوفًا يساريًا، على الأقلّ بقدر ما يجعل التماهى مع الضحايا من المرء يساريًا. وفى ثقافة ماركسية صحّية، ما كان لأحدٍ آخر أن يبزّ فوكو فى قدرته على بناء تاريخ مادى مُرْضٍ للأفكار. غير أنَّ أحدًا لم يؤذِ الماركسية بقدر ما آذاها فوكو، الذى دَفَعَ منظّرى الثقافة اليساريين البارزين بعيدًا عنها.

وما قدّمه فوكو، كمؤرِّخ، هو سلسلة من تواريخ الأفكار والممارسات، تتناول مجالات خاصّة معينة يلقى اختيارها ضوءًا كاشفًا على اهتماماته الشخصية: الجنون، والمرض، والجريمة، والجنس. وقد بدأ بتاريخ الأفكار حول الجنون، وممارسات التعامل مع المجنون. وتناول بعدها الأفكار حول المرض وولادة الطب العيادى. ثمّ كتب دراسة مماثلة عن الأفكار حول الحياة والاقتصاد السياسى واللغة، تدّعى أنها تبيّن ضروبًا معينة من الانتظام

(*) تقول هذه النكتة: "ذات مرّة تخيّل امرؤ مقدام أن البشر إنّما يغرقون لأنَّ فكرة الثقالة تتملّكهم. فإذا هم انتزعوا هذه الفكرة من عقولهم، مثلاً بالمناداة بها خرافةً أو مفهومًا دينيًا، فسوف يصبحون من الآن فصاعدًا فى حمى من خطر الغرق". انظر:
كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ***الإيديولوجيا الألمانية***، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق، ص ١٩.

الإبستيمى تحتها جميعًا، فى فترة معينة. وبعد كتابٍ منهجى يدافع عن موقفه ويعدّل مصطلحاته، كتب دراسةً للأفكار حول الجريمة وممارسات العقاب والضبط الاجتماعى. وأخيرًا، قبل وفاته بسبب الإيدز، كتب دراسةً للأفكار حول الجنس وممارسات التعامل معه. وكلّ هذه الأعمال تضع بين قوسين، أو تضع جانبًا، مسائل الواقع أو الطبيعة الحقّة للجنون، أو المرض، أو الجريمة، أو أى شىء آخر، لتركّز على تاريخ أفكارنا حولها والمؤسسات التى طورناها للتعامل معها.

وهذه التواريخ متبحّرة وواسعة الاطلاع إلى أبعد حدّ، تعود إلى عدد من المراجع بالغ الضخامة ولا يمثّل رغم ذلك سوى جزء وحسب من قراءات فوكو. وهى تكشف عن مادةٍ ليست معروفة إلا قليلاً، ومن النوع المثير الذى يبذر الاضطراب فى الغالب، وتُقَدَّم عبر نوادر مفعمة بالحيوية. أمّا التوازن والإنصاف فليسا جزءًا من بضاعة فوكو. وقد قيل إنَّ تكتيكه يتمثّل فى استخدام الماضى كى يثير قلقنا تجاه الحاضر، دون أن يجعلنا نعجب بالماضى بأى حال من الأحوال. فهو يقدّم لنا وصفًا لإعدام علنى يجعل القارئ الحديث يُصَاب بالمرض؛ فقط ليواصل ويقنعنا أنّ السجون الحديثة هى أسوأ وأخبث. وهو، فى كتابه الأول، لا يقدّم أيّة أعذار لتقييد المجانين: لكنه يقدّم تحريرهم من أغلالهم على أنّه مجرد شرط لاحتجاز أخلاقى أعمق.

ويُعَدّ فوكو من نواحٍ كثيرة كاتبًا واسع الخيال أكثر منه مؤرِّخًا. وقد أشار شيريدان، مترجمه وشارحه، إلى "نثره المُتْرَف". غير أنّ هنالك ما هو أكثر من ذلك. فهو يميل، مثل كاتب واسع الخيال، إلى فرض هواجسه الشخصية على التاريخ، الأمر الذى غالبًا ما يأخذ هيئة صورةٍ ما مسيطرة. هكذا يغدو بانوبتيكون جيرمى بنتام – ذلك البناء الدائرى ذو البرج المركزى،

الذى يمكن منه لحارسٍ واحد أن يراقب جميع قاطنيه، ويشكّل مثلاً أعلى للسجون، والثكنات، والمشافى، والمدارس- صورةً لقدرة التحديقة المشيِّئة على إنتاج المعرفة والسيطرة فى آنٍ معًا. وهذا يشبه ما يفعله ديكنز فى *دوريت الصغيرة*، حيث يجعل من سجن المَدين صورةً للمجتمع التجارى بأسره. وأساس مثل هذه الصور هو شعور المرء بأنّه خارجى، وضحية، ومنحرف، ومرفوض، ومنبوذ. وبالنسبة لفوكو، فإن من بيدهم السلطة (والمسؤولية) لا يمكن أن يصدر عنهم أى شىء صحيح. ولدى فوكو ما يمكن أن ندعوه "تأويلية الاشتباه"؛ ويمكنه أن يصف وصفًا رديئًا كلّ ممارسة. وهذا ما راق لليسار.

وعمل فوكو هو بمعنى ما تكملة ضرورية لعملِ منظّرٍ ماركسى تجريدى تمامًا مثل ألتوسر. وما يقدّمه ألتوسر هو نظريةٌ عريضةٌ فى إنتاج الإيديولوجيا المؤسساتى، تلك الإيديولوجيا التى تمدّنا بعالم التجربة الحيّة الذى يبدو أننا نعيش فيه. غير أنَّ هذه النظرية تعمل من خلال مقولات مجرّدة هائلة، لا تقدّم سوى تبصّرات ضئيلة بتلك العمليات التفصيلية التى يجرى عبرها إنتاج الإيديولوجيا. أمّا فوكو فيقدّم تحليلاً مُفصَّلاً ومدقّقًا للطريقة التى تتحول بها علاقات القوة إلى حقائق مرئية عن العالم. ولا نجد لديه نظريةً عامة ومجرّدة فى المجتمع. ولو أمكن الجمع بين هذين الاثنين، لوفّرا نظريةً مركّبة أقوى بما لا يُقاس من نظرية كلّ منهما بمفرده. والحال، إنَّ النظرية الثقافية قد اتّكأت بقوة على كليهما منذ ستينيات القرن العشرين، وراح ماركسيون مكرّسون مثل إيغلتون يعترفون صراحة بتأثير فوكو.

لكن فوكو ليس ماركسيًا، بل خصمٌ للماركسية متحمّس ونافذ. وبدلاً من إكمال النظرية الماركسية وتعزيزها، فاق أى أحدٍ آخر فى توفيره سبيلاً للمنظّرين اليساريين يبعدهم عن الماركسية؛ وليس عن الماركسية وحسب، بل

عن المادية، والعلم، والعقلانية فى الوقت ذاته. ولا شكّ أنّ الحافز السياسى وراء ذلك هو حافزٌ سياسى. فلو نظرتَ إلى النتائج السياسية التى ترتّبت على الماركسية فى القرن العشرين، لَبَدَت الماركسية (كما قيل) آلةً لتخطيط معسكرات التجميع. ولو نظرتَ إلى الثقة التى أكّدت بها الأحزاب الشيوعية، فى فرنسا وسواها، سيطرتها على النظرية الشرعية، لبدت الشيوعية أشبه بمعسكر تجميع فكرىّ؛ ولبدت **النظرية** أشبه بنتاج ثانوى للسلطة السياسية، تتمثّل وظيفتها الأساس فى إضفاء الشرعية على السلطة السياسية، وفى أن توفّر تبريرًا إيديولوجيًا لمعسكرات التجميع.

وعمل فوكو فى شطره الأكبر هو عبارة عن ردّة فعل ليبرتاريّة(*) على هذه الرؤيا الكابوسية؛ غير أنّها ردّة فعل تبقى واقعة فى شراك ذلك الكابوس. فهو لم يتبنَّ مطلقًا فكرة سوق حرّة للأفكار، تكون فيها الغلبة للحقيقة لأنها تلك السلعة الموثوقة، التى تتميّز بأكلاف بشرية أدنى على المدى الطويل. بل إنَّ مثل هذا المفهوم يبدو غامضًا إلى حدٍّ بعيد ولا سبيل لفهمه ضمن التقليد الفكرى الذى نحن بصدده. ويمكن القول، بدلاً من ذلك، وبنوعٍ من الإيجاز، إنَّ فوكو بدأ بالتحرك رجوعًا فى التاريخ الفكرى من ماركس إلى هيغل. وقد طوّر -فى كتب مثل ***الكلمات والأشياء*** و***حفريات المعرفة***- فكرة **الإبستيم**، بوصفه ضربًا من لاوعى المعرفة الفعلى، فى مرحلة معينة ومجموعة معينة من الفروع المعرفية (مثل اللسانيات والاقتصاد والبيولوجيا). والإبستيم يسيطر بمعنى ما على الأقوال التى يمكن إطلاقها، بصدد أى جانب من جوانب قضيةٍ ما، فى الفروع المعرفية ذات الصلة. وهذا التبصّر هو الذى

(*) الليبرتاريّة، فلسفة سياسية تؤكّد على حقوق الفرد، خاصة ملكية الشخص لذاته وللموارد المادية. ويعارض أنصاره فرض الضرائب. اعتنق هذا المبدأ الفوضويون الأمريكيون فى القرن التاسع عشر. وعاود الليبرتاريون الظهور فى سبعينيات القرن العشرين، وألحّوا على الحرية الفردية فى وجه التدخل الحكومى المتزايد فى جميع جوانب الحياة.

قاد إلى وَسْمِ فوكو، لفترة من الوقت، بأنّه بنيوى. فقد بدا كأنّه يكشف البنى الأساسية الضرورية فى منظومات الأفكار التاريخية. وأن ما يميّزه هو أنّه لم يكن يردّ منظومات الأفكار تلك إلى محدّداتها المادية المُفْتَرَضَة، كما ينبغى لماركسى صالح.

وكانت حركة فوكو التالية، كإبستمولوجى، باتجاه نيتشه. وبمعنى ما، فإنَّ أعماله جميعًا كانت قد تركّزت على تتبّع جينالوجيا الأفكار أو نَسَبها؛ لكنه وجد الآن أنّه لطالما كان فى القصص التى رواها جوهرٌ دقيق يشكّل أساسًا لكلٍّ من الأفكار والممارسات: شىء مسؤول عن إنتاج هذه الأفكار والممارسات. وهذا الجوهر هو القوة. لكنها ليست بالقوة الموحَّدة التى يمكن ردّها إلى نفاذ أفضل إلى الموارد، أو إلى هيمنة طبقة معينة. بل هى كيانٌ حاذق، نظامُ قوّةٍ ومعرفةٍ متمايزٌ فى تراكب لا انفصام فيه، حاضرٌ فى كلّ الأمور البشرية والمؤسساتية. وما من حقائق مستقلة يمكن اكتشافها، خارج هذا النظام. فالقوة–المعرفة هى ما ينتج الحقيقة فى واقع الأمر.

لم تحظَ هذه النقطة باهتمام واسع؛ غير أنَّ هذا الموقف هو موقف لاهوتى على نحوٍ واضح. فما هو ذلك الشىء كلّى الحضور، والذى تأتى كليّة حضوره من كونه محايثًا لكلِّ علاقة إنسانية ومؤسسيّة؛ ما ذلك الشىء الذى هو قوة ومعرفة فى آن معًا وينتج الحقائق الوحيدة التى يمكن أن نمتلكها؟ وما الذى يجعله **كلى القدرة**: الاسم القديم للإله. لعلّنا إزاء كابوس شخصى هنا: لعلّه كابوس فوكو المكشوف على الدوام لرؤيا الإله الخالية من الرحمة، وعلى معرفته والحكم عليه. غير أنَّ قول ذلك لا يعنى تقويم موقف فوكو على أنّه ضَرْب من الإبستمولوجيا.

فهو، بوصفه ضربًا من الإبستمولوجيا، ينطوى على مفارقات شديدة. ذلك أنَّ الحقيقة، فى استخدامها العادى، خاصيةٌ للأقوال: خاصيّةُ توافقِ هذه الأقوال الدلالى مع الواقعة التى تؤكّدها. والمثال المعيارى على ذلك هو:

يكون القول "الثلج أبيض" صحيحًا إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض

من حيث المبدأ، لا تتوقّف صحّةُ قولٍ على الشخص الذى يقوله، أو المناسبة التى يُقال فيها؛ مع أنّ للمنطوقات بالطبع خصائص إشارية تؤثّر على ما تقوله. فحين أقول "إنّها تمطر" أوقّع القول ضمنًا وأختم عليه ختم التاريخ: أَنقُلُ إنها تمطر هنا والآن؛ وهذا القول يمكن أن يكون صحيحًا أو زائفًا. غير أنّه مما ينطوى على مفارقة أن نشير إلى أنَّ أحدًا أقلّ من إله يمكن أن تكون لديه أيّة قدرة على جعل القول صحيحًا أو غير صحيح. والإشارة إلى أنّ معرفتى بأنّها تمطر هى التى تجعلها تمطر ليست سوى نوع من المثالية الصرف. أمّا الإشارة إلى أنَّ "القوة" هى التى تجعلها تمطر فَضَرْبٌ من الإيمان بالسحر، بالمعنى الحرفى. ومثل ذلك أيضًا (وإن تكن أقلّ وضوحًا) هى الإشارة إلى أنّ قوة الطبيب هى التى تجعلنى مريضًا، أو قوّة الإحصائى هى التى تخلق ضغوط السكان.

غير أنّه من السهل كثيرًا أن نأخذ النظرية الفوكوية، ونجرى فيها تغييرين صغيرين، ونعيد حَشْرَها فى أشدّ أشكال الماركسية صرامةً وماديّةً. يمكن عند الطرف الأدنى من المقياسِ أن ننقذ مفهوم "القوة" من كونه شبحًا لاهوتيًا، ونعطيه معناه العادى بوصفه قدرة المرء على القيام بشىء ما بنفسه أو دفع أحد ما إلى القيام به. ثم يمكن أن نعلم عندئذٍ – كواقعة لا كميتافيزيقا – أن القوة بهذا المعنى تنبع من السيطرة على الموارد المادية (بما فيها

موارد جسد المرء الخاص) أو العمل المُختزَن. وعندها تستعاد الماركسية كنظرية سببية (وهذا أمر يسرّنى لكن معظم الفوكويين لا يريدونه البتّة).

ويمكن عندئذ أن نسأل أنفسنا ما هو ذلك الشيء الذى يُنتَج، على مستوى الأفكار، كأثرٍ للقوة. تقول الماركسية التقليدية إنّه الإيديولوجيا؛ وتميّز بينه وبين الحقيقة العلمية. وهنا يمكن أن نرى (بشيء من الحيرة ربما) أنَّ كلَّ ما فعله فوكو هو القيام بتغيير فى المصطلحات. فقد استبدل بكلمة "إيديولوجيا" كلمة "حقيقة". وبقدر ما يبقى هذا التغيير تغييرًا مصطلحيًا محضًا، فإنّه يظلّ بعيدًا عن الأذى؛ لكننا ما إن نحاول مكاملته مع المعنى العادى لـ "الحقيقة" حتى نُنْتِج تلك المفارقات السحرية الموصوفة أعلاه. وهذه المفارقات هى التى تنتج المعضلة ما بعد البنيوية المميّزة، ذلك الإحساس بأن الأرض تختفى من تحت أقدامنا، والذى يميل إليه أشدّ الميل كثيرٌ من أهل الأدب هذه الأيام. لكن الماركسية التقليدية، التى تحافظ على التمييز بين الإيديولوجيا والحقيقة، توفّر نظرية أفضل وأدقّ بكثير.

وهذا التغيير المصطلحى هو فى الحقيقة صيغة بلاغية، يتمّ تبنّيها بغية إعطاء مفهوم الحقيقة كلّ ما يتّسم به مفهوم الإيديولوجيا من تبعيّة للقوة ونسبية إزاءها. ولا شكّ أنَّ لهذا غرَضٌ سياسى، ومعنى شخصى جدًا بالنسبة لفوكو نفسه. فهو يخلّصه من الكابوس الذى يمكن أن يُحْكَم من خلاله عليه، وعلى أولئك الضحايا الذين تماهى معهم، قبالة معيار الحقيقة الموضوعية البعيدة عمّا هو شخصى، بأنّه مجنون، أو مريض، أو مجرم، أو منحرف جنسيًا.

غير أنّه يخلّصنا أيضًا من إمكانية اللجوء إلى معيار للحقيقة يقف فى وجه الاضطهاد الذى يُمارَس فى ظلّ إيديولوجيا زائفة. فلا يعود بمقدورنا، مثلاً، أن نزعم أننا موضوعيًا لسنا مجانين، أو مجرمين، أو مرضى، إذا ما

احتُجِزنا بذرائع من هذا القبيل لأننا منخرطون فى مقاومة سياسية. وإذا ما كانت القوة هى التى تصنع الحقيقة، فإننا لن نكون منخرطين فى مقاومة سياسية حين تقول القوة خلاف ذلك.

وسياسات فوكو الفعلية هى سياسات تحالف واسع جدًّا: مساندة من يقع ضحية القوة أينما كان أو كانت. ومن السمات اللافتة فى إبستمولوجيا فوكو أنّ الموقف السياسى والأخلاقى الذى يلائمها أشدّ الملاءمة هو موقف غير فوكوى بالمطلق: عبادة القوة.

وفى العام ١٩٨٢، وفى واحد من آخر أقواله(١٦)، أعلن فوكو عن تغيير كبير ثانٍ فى إشكاليته. فقد ظهر، منذ البداية، أنّه لم يكن معنيًا بظاهرة القوة، بل بالأساليب المختلفة التى تُجْعَل الكائنات البشرية من خلالها ذواتًا. ويبدو أنها تُجْعَل ذواتًا بِمَوْضَعَتِها. وهناك ثلاث طرق للقيام بذلك: طريق العلوم واللسانيات والاقتصاد والبيولوجيا؛ وطريق "الممارسات الفارقة": التى تفرّق بين المجنون والعاقل، والمريض والسليم، والمجرمين و"الأخيار"؛ والطرائق التى نموضع بها أنفسنا: حين ننظر إلى أنفسنا على أننا "ذوات الجنس"، على سبيل المثال.

واعتقادى أنّ هذا القول ينبغى أن يقودنا لأن نكمل تحليلنا الأعمال السابقة وليس لأن نغيّره ذلك التغيير الشديد. وهذه ليست أول مرّة يعيد فيها فوكو تقويم أعماله السابقة بأسرها فى ضوء فكرة جديدة. "وما الذى يمكن أن أتحدث عنه سوى القوة"، هذا ما كتبه، فى مناسبة سابقة، حين كان واضحًا تمامًا أنه يتحدث عن التصنيف. أمّا الآن فيجد أنّ القوة شىء تمارسه ذات على أخرى؛ ولم تَغْدُ بعد قدرة المرء على القيام بشىء ما بنفسه، أو سلطةً

(16) Michel Foucault 1982، "Afterword: the Subject and Power". In Dreyfus and Rabinow 1982، *MichelFoucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.*

على الأشياء. ولا يزال فوكو فـي الأسـاس يستكـشف كـوابيس إضـفاء الذاتية/الموضوعية: خوف المرء من أن يُصنَّف على أنّه منحرف جنسيًا، أو مجرم، أو مريض، أو مجنون، بل خوفه من أن يُـصنَّف علـى الإطـلاق. (كانت لدى فوكو أسسٌ عقلانية لمثل هذا الخـوف، إذ كـان مثليًـا متعـدد العلاقات طوال حياته). كما أنه لا يزال يردّ أذى هذه الكـوابيس بالطريقـة ذاتها: أى بالكلام على الخطابات والمؤسسات على وجه الحـصر، ووضـع واقع تلك الظواهر التى يفترض بالخطابات أن تـدور حولهـا، ويفتـرض بالمؤسسات أن تكون استجابةً منظّمةً لها، بين أقواس. وخلف ذلك ثمّة ذلـك الخوف المرتاب من اكتشاف المرء أنّه موضوع؛ وهو السبب الأساسى الدائم لاعتراض البشر على العلوم.

٣-هل ثمّة نظريةٌ فى الخطاب؟

تحول عمل ألتوسر وفوكو مجتمعين إلى موضوع سيئ التحديد يُدْعى نظرية الخطاب. ولست واثقًا من وجود نظرية الخطـاب، حتـى بـالمعنى المؤسساتى المحدود الذى يوجـد بـه علـم العلامـات أو الـسيميائية[١٧]. وبمصطلحاتى، لست واثقًا من أنّ هذه النظرية تطلق أيّة دعـاوٍ متماسـكة. وبمصطلحات ألتوسر، لستُ واثقًا من أنّ لها موضوعًا خاصًا بها.

ومفهوم نظرية الخطاب مفهوم ملتبس من نواحٍ ثلاث على الأقلّ. فقـد يُقصَد به نظرية فى استخدام اللغة؛ أى أنّه قد يتماشى، بمصطلحات سوسور، مع نظريةٍ فى **الكلام**، أو بمصطلحات تشومسكى، مـع نظريـة فـى الأداء اللسانى؛ بل مع نظرية فى الأداء السيميائى، إذا ما أتحنا للحقل شـيئًا مـن

---

(١٧) فيما يتعلّق بمسألة وجود السيميائية، انظر كتابى ***بؤس البنيوية***.

التوسّع بحيث يغطى الدواليل عمومًا فضلاً عن اللغة. وقد يُقصَد به، بالمقابل، وعلى أسس فوكويّة، شيء أضيق من ذلك بكثير: دراسة الممارسات والقواعد التى تحكم الأقوال المقبولة، فى شتّى الفروع المتخصصة وفى مراحل معينة. ويمكن أن يُقصَد به أخيرًا شيء أوسع، وأعمق، وأهمّ من أى من المقصدين السابقين: دراسة الافتراضات المشتركة التى تحدد ثقافات بأكملها، والتى عادةً ما تُخزَن فى شكل لفظى ما؛ الافتراضات التى تكوّن الذات ذاتها عمليًا. وبهذا المعنى فإنّه يشغل الحيّز المنطقى ذاته التى تشغله نظرية الثقافة لدى الأنثروبولوجى؛ أو نظرية الرمزى لدى لاكان؛ أو مفهوم الإيديولوجيا لدى ألتوسر.

غير أنَّ تمييزًا من نوعٍ مختلف، يرتبط بسياساتٍ ماركسية، يترك أثره على هذا الالتباس مثلث النواحى. فالروايات الآنفة هىً، فى النهايةً، حيادية بين المواقف السياسية؛ لكن أمر نظرية الخطاب بأكمله، بالنسبة لبعض من يمارسونها، هو شنّ حرب طبقية. فهم يريدون، مثل بارت، إنما بمزيد من العدوانية، أن يتفحّصوا خطابات مختارة كى يفككوا الافتراضات البرجوازية بشأن العالم ويقيموا افتراضاتهم. ويرون إلى أجهزة الدولة البرجوازية لا بوصفها فرضيات تفسيرية شارحة، بل كمواقع للصراع الطبقى. وبحسب هذه النظرة، فإنّ إقامة نظرية للخطاب فى المنهاج الدراسى الإنجليزى هى خطوة – لا حاجة بالمرء لأن يحسب أنها أكثر من خطوة صغيرة – باتجاه تغيير بنية المجتمع الاقتصادية. وثمّة هنا استمرارية – فى – الاختلاف غريبة، تربط الماركسى مع خصمه الأقربِ القديمْ. لقد اعتاد الناس على توبيخ الليفيزيين والسخرية من تفكيرهم أنَّ القراءة الدقيقة يمكن أن تحمى الحضارة. ويمكن، بالقدر ذاته من الإنصاف، اتّهام منظّر الخطاب بالتفكير أنَّ الرأسمالية يمكن الإطاحة بها بشَرْحٍ أو تعليق.

لا شكّ أنَّ هذه طريقة فجّة فى التعبير عن الأمر. وإليكم كيف يشرح ميشيل بيشو ما ينطوى عليه:

هذا الوجه من أوجه الممارسة "السياسية" جديدة الطراز التى كوّنتها الماركسية- اللينينية يهدف إلى تغيير هيئة "مُركَّب أجهزة الدولة الإيديولوجية" بحيث إنّه فى علاقة إعادة إنتاج علاقات الإنتاج/تغيير علاقات الإنتاج المتناقضة تكون السيطرة للتغيير على إعادة الإنتاج، عبر "عكْس- إعادة ترتيب" علاقات عدم المساواة-الإخضاع التى تَسِمُ "الكلّ المُركَّب المسيطر" الخاص بأجهزة الدولة الإيديولوجية والتشكيلات الإيديولوجية المتأصّلة فى علاقات الإنتاج الرأسمالية. (على سبيل المثال، تغيير العلاقة بين التعليم والسياسة التى أثرناها أعلاه وهو تغيير يشتمل كلاً من علاقات الإخضاع بين مختلف أجهزة الدولة الإيديولوجية - المدرسة، العائلة، النقابات، الأحزاب السياسية- والعلاقات التى لهذه الأجهزة بأشكال الممارسة والتنظيم غير المندرجة فى أجهزة الدولة)[١٨].

لن أناقش نظرية الخطاب بالتفصيل؛ مع أنه قد لا يكون منصفًا أن نستخدم مقطعًا كهذا كشاهدة ندفن تلك النظرية تحتها. وبيشو مقروء على نطاق واسع ولا يكتب دومًا على هذا النحو. غير أنّه من المفيد أن نعرض مثالاً عمّا سبق أن وصفته بأنه "إرهاب فكرىّ" ألتوسرى. فنحن هنا إزاء دفاع عن نظريةٍ فى اشتغال المؤسسات التعليمية هى نظرية شديدة التحيّز وتستخدم لغة بالغة التعقيد تضطر المرء لأن يجنّد طاقته الفكرية بأكملها كى يفكّ

---

(18) Michel Pécheux 1975، *Language، Semantics and Ideology: Stating the Obvious.*

وهذا الكتاب هو تركيب غريب من المعرفة الحقّة، والادّعاء، والطرافة المستمدّة بلا شكّ من البيئة ما بعد البنيوية التى كُتِب فيها. ويمكن للقارئ أن يجد دفاعًا جدّيًا عن نظرية الخطاب فى:

Diane Macdonell 1986، *Theories of Discourse.*

غير أنَّ ماكدونل لا يعوّل عليها فى الألسنية، وهذا ما يُضعف سجالاتها.

مغاليقها؛ فلا يتبقّى أى شىء لانتقاد النقاط الجوهرية. والحال، إنَّ قَدْرًا كبيرًا من الكتابة الألتوسرية – مثل معظم المقالات المنشورة فى مجلة *Screen* فى مرحلتها الأشدّ إبداعًا– يجرى على هذا النحو، والنتيجة، كما سنرى فى الفصل التالى، هى أنّ بعض النقاط الأولية تمرّ دون مُساءلة.

ولعلّ نظرية الخطاب لا وجود لها كنظرية شارحة متماسكة من النوع المادى العادى؛ لكنها ذات سطوة بالغة فى السياقات ما بعد البنيوية عبر سبيلين مهمّين على الأقلّ. فمما يميّز أعمال فوكو، والألتوسريين اللاحقين، أنّها تناقش الآثار الخطابيّة وهى تضع بين أقواس، أو تضع جانبًا، مسألة الإحالة إلى عالم فعلى مستقلّ؛ وأنّها تتكلّم كما لو أنّه "ليس هنالك أى شىء خارج النصّ" أو ليس هنالك أى "مدلول متعالٍ"، كما يقول ديريدا، وكما لو أنّ المعرفة البشرية مجرد أثر خطابى محض. ومما يميّز أعمال لاكان، وأعمال أولئك المتأثّرين به، أنها تتكلّم على الأنا ليس كما هو الحال عند فرويد، بوصفه وجهًا من أوجه الذات متخصّصًا فى التعامل مع الواقع الخارجى، بل بوصفه يُسَاء إدراكه على أنّه الذات؛ وأنّها تتكلّم على الذاتيّة بوصفها أثرًا لخطاب، لا بوصفها سببًا له. والنتيجة، بالنسبة لأولئك الذين يتّبعون كلا هذين السبيلين، هى عالم مكوّن عمليًا من خطاب، ليست فيه الموضوعات التى نتكلّم عليها، والذوات التى تتكلّم، سوى آثار خطاب وهمية إلى هذا الحدّ أو ذاك.

ليس هذا فى الظاهر سوى عَكْسٌ متحذلقٌ لشىء مألوف، بغية التوصّل إلى مفارقة لافتة. فالنظرة الشائعة هى أنّ للخطابات ما لها من سمات لأنّها من إنتاج ذوات (عقول) وتدور حول موضوعات (أشياء). أمّا النظرة الجديدة فمفادها أنّ كلاً من الذوات والموضوعات هى آثار خطاب. فما الذى يوجب على أى أحد أن يصدّق ذلك؟ وما الذى يوجب على مفكّرى الأدب، بوجه خاص، أن يصدّقوا ذلك؟ (لأنّ من يصدقون ذلك من غير مفكّرى الأدب

ليسوا سوى قلّة قليلة). ثمّة حالة نجد أنفسنا فيها أمام خطابات لا تنتجها الذوات التى تُنسَب إليها، ولا تحيل إلى الموضوعات التى تزعم أنّها تحيل إليها. تلك هى حالة القصّ أو التخييل. وفى هذه الحالة، كما فى الحياة، فإننا نستنتج طابع المتكلّم من الحوارات التى يخوضها، وطابع الموضوعات من السرد الذى يصفها؛ غير أنَّ الشخصية والشيء على حدٍّ سواء لا وجود لهما هنا إلاّ فى استنتاجنا. وكلّ ما يفعله ما بعد البنيوى هو أنّه يوسّع ويمدّ إلى الحياة ما هو خاصيّة مألوفة فى القصّ. والحال، إنَّ ما بعد البنيوى يعامل الواقع على أنّه قص. وثمّة حقيقة سيكولوجية معينة فى هذا: أننا نبنى ما لدينا من صورة للعالم كقصة تضفى المعنى على إدراكاتنا الحسية فى ضوء قناعاتنا. لكن ما بعد البنيوى يريد أن يجعل من نظرية سيكولوجية نظرية أنطولوجية، ويقول إنَّ العالم والذات مبنيّان خطابيًا. وهذا ما أدعوه مثاليةً خطابيةً(١٩).

٤- مجيء النظرية والبنيوية

من المفيد عند هذا الحدّ أن نضع ألتوسر وفوكو ضمن الحركات الفكرية الأعرض فى تلك المرحلة. ففى أواخر ستينيات القرن العشرين بدأت النظرية الأدبية فى بقيّة أوروبا تُستورَد إلى بريطانيا؛ وكانت قد أُدْرِجَت عمومًا تحت اسم "البنيوية" الذى يثير الخلط والتشوّش(٢٠). والبنيوية، بكلام أدقّ، اسم نموذج نظرى فى علم الألسنية، مُستَمَدّ من عمل سوسور وآخرين سواه. وقد سيطر هذا النموذج على الألسنية منذ عشرينيات القرن العشرين

---

(19) انظر الفصل السادس من كتابى *بؤس البنيوية*.

(٢٠) الرواية التى أقدمها هنا عن البنيوية هى بالخطوط العريضة إلى أبعد حدّ، وقد سبق لى أن رويت القصة الكاملة فى كتابى السابق *بؤس البنيوية*.

إلى ستينياته، حين حلّت محلّه نظريات أكثر تعقيدًا وأشدّ إتقانًا: خاصةً قواعد تشومسكى التوليدية. وقد جرى تبنّيه كنموذج نظرى فى الدراسات الأدبية فى براغ أواخر عشرينيات القرن العشرين وازدهر طوال ثلاثينيات ذلك القرن؛ وكانت بنيوية مدرسة براغ الوريث الفعلى للشكلانية الروسية التى جرى سحقها فى بلدها الأصلى.

ولقد سمع ليفى شتراوس بالألسنية البنيوية من رومان جاكوبسون فى نيويورك عام ١٩٤٤؛ وتبنّاها كنموذج للأنثروبولوجيا فى أواسط أربعينيات القرن العشرين. وبذلك تكون البنيوية قد وصلت فرنسا متأخرةً، وتطورت على نحو بطيء، وليست اختراعًا فرنسيًا. فقد بدأ جاك لاكان، الذى تأثر بليفى شتراوس، باستعارة بعض المصطلحات من سوسور فى العام ١٩٥٣. غير أنّه فى ستينيات القرن العشرين، حين حلّت نماذج أخرى محلّ النموذج البنيوى فى الألسنية(!)، غدت البنيوية جنونًا باريسيًا؛ وكان ثمّة تنويعات عليها فى كلّ شيء، من الرياضيات إلى علم النفس التطورى عند بياجيه إلى السيميولوجيا البارتية، كما وُصِفَ كلٌّ من ألتوسر وفوكو بأنّهما بنيويان. وبدا، للعين الشعبية، أنّ البنيوية قد خلفت الفينومينولوجيا والوجودية كإطار عام مزعوم للعلوم الإنسانية: بل كبداية حقبة النظرية العلمية الدقيقة فى العلوم الإنسانية.

غير أنّ ذلك لم يَدُم. وكان ثمة ردّة فلسفية قوية تحصل منذ أواسط ستينيات القرن العشرين. وكانت الحقيقة العارية أنّ قلّة قليلةً وحسب من البشر هى التى تريد نظرية علمية دقيقة فى الإنسانيات. وبوجه خاص، فإنّ طلاب الدراسات العليا، الذين عاشوا تجربة ١٩٦٨ حين استولى الخيال على السلطة، وخسرها، لم يكونوا متحمسين لا للماركسية العلمية (التى بدت كأنها

النظرية التى تقف خلف الغولاغ(*)) ولا للعلم الاجتماعى البرجوازى (الــذى بدا كأنّه النظرية التى تقف خلف حرب الــڤيتنام). ولذلك كانوا مهيّئين تمامًا لاستقبال ما بدا على أنّه حجاجات فلسفية تبيّن أنّ مثل هذه النظريات العلمية فى الثقافة الإنسانية ليست ممكنة. وهذا هو الوضع الذى غزت فيــه الحقــل الفكرى تلك النظريات الملتبسة، نظريات لاكان، وفوكو، وديريدا، وبارت فى أعماله الأخيرة، وكريستيـــڤا، وديلوز وغواتارى، وبودريار، وليوتار.

وكان الاسم الشعبى لهذه الحركة هو ما بعد البنيوية. غير أنّهــا كــان يمكن أن تُدْعى أيضًا ما بعد الظاهراتية، أو ما بعد الوجودية، أو مــا بعــد الفرويدية، أو ما بعد الماركسية بالطبع. والسمة المشتركة فى الكتابات "مــا بعد البنيوية"، أيًا كانت الفروع المعرفية التى قامت عليها، هى محاولة مَــطّ ذلك الفرع –غالبًا بالتطلّع تحديدًا إلى تلك النقاط التى كانــت قــد أُقــصيت بصورة منهجية حين أقيم الفرع – إلى الحدّ الذى يبدو عنده كأنــه يقــوّض ويعكس نفسه. وهكذا فإنَّ الفكرة ما بعد البنيوية المعتادة التى مفادها أنَّ الذات هى أثر خطاب هى عكس فكرة قديمة فى علم الظاهرات والوجوديــة تقــوم على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع وترى أنَّ الذات هى مــصدر الخطــاب وأصله. أمّا جان بودريار فيمارس على المادية الماركسية عملية قَلْب مماثلة. فقد انطلق فى ١٩٦٨ كى يُكْمِل نظريات الإنتاج الماركــسية بنظريــة فــى الاستهلاك – أو فى موضوعات الاستهلاك التى تعمل كدواليل تبنى العــالم– ليطوّر فى ١٩٧٣ نظريةً تحلّ محلّ الماركسية، ويقوم فيهــا كــلّ اقتــصاد

(*) غولاغ كلمة تتألف من الأحرف الأولى لكلمات العبارة الروسية التى تشير إلى "الإدارة العليا لمعسكرات العمل التأديبية" التابعة للشرطة السرية، والتى تأسست فى ثلاثينيات القرن العشرين كى تدير معسكرات التجميع ومعسكرات العمل الإجبارى والجون المتنقّلة ومواقع النفى. كما صارت الكلمة تطلَق على هذه الشبكة من المعسكرات والسجون والمنافى التى تديرها الغولاغ.

سياسى على الدالول[٢١]. وحين ندرك حقيقة أنَّ "الدالول" هو المصطلح الذى تستخدمه هذه المدرسة من الفلاسفة حين تريد أن تتكلّم على ما كان يمكن للمثالية الألمانية أن تدعوه الفكرة أو المفهوم، سوف نرى أنَّ بودريار قد عكس حقًّا تلك اللفتة المؤسِّسة للمادية الماركسية، ليقيم من جديد تنويعًا ما قبل فيورباخى نوعًا ما على الهيغلية اليسارية.

وثمّة شىء من المبرِّر لتلك الانتقادات ما بعد البنيوية المتنوعة. فحين كانت البنيوية الزى الباريسى الرائج، وضعت "برامج علمية" كثيرة فى العلوم الإنسانية التى لم يكن فيها العلم سوى ضَرْبٍ من المجاز الصرف. بل إننى أودّ القول إنّه لم يكن هنالك قطّ أيّة بنيوية علمية حقّة ما عدا فى الألسنية منذ العام ١٩١٦ إلى العام ١٩٥٣، حين تمَّ نقض النموذج رياضيًا[٢٢]. غير أنّ ما بعد البنيوية لم تكن مجرّد حركة تشكّكٍ صحّي ونقدٍ للعلوم الزائفة. بل كان لها جانب مناهض للعقلانية عميق، يبرز حيناً ببلاغةٍ محيِّرة منطوية على المفارقات؛ ويبرز حيناً آخر، وكما اعترف بيشو، كنوعٍ من الطرافة التكوينية. ولا ينبغى أن ننسى قطّ أنّ الأعمال الكبرى فى ما بعد البنيوية - *س/زد*، *علم الكتابة*، *ضد أوديب* - قد أقيمت حول نكات. ومع أنّ موضوعات تلك النكات -البنيوية، والسيميولوجيا، والنظرية اللاكانية- كانت جديرة بالنقد بلا شكّ، فقد كانت هناك، على الدوام، تلك الرغبة العميقة المرتبطة بما بعد البنيوية فى ألا يكون العلم - ذلك النوع من العلم الذى يعمل فى مجال الإنسانيات، مثل الأنثروبولوجيا أو الألسنية - ممكنًا.

---

(21) Jean Baudrillard 1968، *The System of Objects*; 1970، Consumer Society; 1972، *For a Critique of the Political Economy of the Sign*; 1973، *The Mirror of Production*. Selections from these in Baudrillard 1988، ed. Mark Poster.

(٢٢) - انظر كتابى *بؤس البنيوية*.

ومن هنا اتّكاء كتّاب مثل فوكو وبودريار على نيتشه – أعظم خصوم العلم وفكرة "الحقيقة" بين الفلاسفة – وإنكارهم صحّة ضروب التمييز الفلسفية الشائعة كذاك التمييز بين الدالول والمرجع(٢٣). وفى العام ١٩٧٩، توصّل جان فرانسوا ليوتار، الفيلسوف الذى كان كانطيًّا مهمًّا، إلى استنتاج مروِّع مفاده أنَّ مشروع التنوير قد انتهى: فإذا ما كانت هنالك أسباب (مشاريع أخلاقية وسياسية مختلفة، علوم مختلفة) تدفعنا لأن نفكّر به، غير أنّه لا وجود لـ **سبب** يدفعنا لأن نوحّدها جميعًا(٢٤). ولا يمكننا أن نصرف النظر عن ليوتار بوصفه هيغليًا يساريًا: فعمله هو عودة صريحة إلى تحليل كانط بصورة نقدية.

هكذا كان ما تمّ استيراده إلى أنجلو – أمريكا، تحت اسم "البنيوية"، خليطًا غامضًا من الأضداد المتناقضة تمامًا، ومن البنيوية وما بعد البنيوية، ومن محاولة وَضْع النقد الأدبى على أساس علمى ألسني صارم ومحاولة إظهار أنَّ مثل هذا الأساس غير ممكن؛ وأنَّ أيّة محاولة من هذا النوع تؤدّى إلى معضلات ومفارقات لا حلّ لها. ولقد سيطر النزوع البنّاء فى المرحلة الأولى. وراحت الكتب الإنجليزية والأمريكية تقدّم رواياتها عن سوسور، وما قدّمه بروب فى مورفولوجيا الحكاية الشعبية، والشكلانية الروسية، والبنيوية. وأحد أفضل هذه الكتب هو كتاب فريدريك جيمسون ***سجن اللغة*** ١٩٧٢: حيث يتنبّه جيمسون لازدواجية إرثه. ومن الكتب الممتازة الأخرى كتاب جوناثان كوللر ***الشعرية البنيوية*** ١٩٧٥، الذى تبنّى نموذجًا مُحَدَّثًا للغة،

---

(23) Baudrillard 1979، *On Seduction*.

(24) Lyotard 1988، Interview with Reijen and Veerman، in Featherstone (ed.) 1988.

واقترح فكرة **الكفاءة الأدبية** (قياسًا على فكرة **الكفاءة اللغوية** عند تشومسكى).

غير أنَّ تيارًا سلبيًا، ومناهضًا للعقلانية فى بعض الأحيان، تغلّب بمرور الوقت. والمشروع البنيوى بالغ الجرأة مات (مع أنّه يسرّنى القول إنّ شيئًا يشبهه أشدّ الشبه من حيث الروح لا يزال متواصلاً خارج النظرية الأدبية، فى الألسنية الحديثة وعلم النفس المعرفى ودراسات الذكاء الاصطناعى). وفى الولايات المتحدة تخطّت الصوفية النصيّة الديريدية والديمانية **النقد الجديد** فى تزمّتها وتخلّى جوناثان كوللر عن نظريته الخاصة والتحق بالحزب التفكيكى. أمّا الاستجابة البريطانية فكانت سياسية أكثر من ذلك بكثير. ولطالما كان ثمّة محاولة لتسخير الطاقات البلاغية المنفلتة التى تنطوى عليها ما بعد البنيوية وجعلها فى خدمة الثورة السياسية، وخاصةً فى خلق وعى ثورى. وهكذا أفسح يسار ريموند وليامز التجريبى والثقافى الجديد المجال أمام اليسار الجديد الألتوسرى والتنظيرى فى الـ *New Left Review* بعد أن استولى عليها بيرى أندرسون؛ وكذلك أمام اليسار الجديد الألتوسرى واللاكانى فى *Screen*. وبينهما، أخذ هذان اليساران الجديدان ما كانا يعتبرانه نظريةً ماركسية إلى مستويات غير مسبوقة من الصقل والإحكام المثاليين. أمّا فى باريس فكانت الحفلة قد انتهت؛ وكان الفرنسيون المنهكون قد بدأوا يتركون الماركسية وراء ظهورهم.

كتب:

Louis Althusser 1965 *For Marx.*

1970 *Lenin and Philosophy.*

1978 "The Crisis of Marxism" in *MarxismToday.*

1984 *Essays on Ideology.*

1990 *Philosophyand the Spontaneous Philosophy of the Scientists.*

Louis Althusser and **Etienne Balibar** 1968 *Reading Capital.*

Michel Foucault 1961 *Madness and Civilization.*

1963 The Birth of the Clinic.

1966 The Order of Things.

1969 The Archaeology of Knowledge.

1975 Discipline and Punish.

1980 Power/ Knowledge (Interviews).

1984 The Foucault Reader.

1989 Foucault Live (Interviews).

M. Pécheux 1975 *Language‹ Semantics and Ideology: Stating the Obvious.*

TrevorPateman 1983 "Review of Pécheux 1975‹ *Journal of Linguistics*‹ XIX‹ 2.

RosalindCowardand **JohnEllis** 1977 *Language and Materialism.*

VincentDescombes 1979 *Modern French Philosophy.*

Kate Soper 1986 *Humanism and Anti- Humanism.*

PeterDews 1987 *Logics of Disintegration.*

Alex Callinicos 1982 *Is There a Future for Marxism?*

Ted Benton 1984 *The Rise and Fall of Structural Marx*ism.

Gregory Elliott 1987 Althusser: *the Detour of Theory.*

Mark Cousins and **Athar Hussain** 1984 *Michel Foucault.*

Mike Gane (ed.) 1986 *Towards a Critique of Foucault.*

DavidHoy (ed.) 1986 *Foucault: A Critical Reader.*

Alan Sheridan 1980 *Foucault: The Will to Truth.*

Diane Macdonell 1986 *Theories of Discourse.*

MicheleBarrett 1991 *The Politics of Truth: From Marx to Foucault.*

Leonard Jackson 1991 *The Poverty of Structuralism.*

(٩)

نَبْذُ الأدب
من ريموند وليامز إلى الألتوسريين الإنجليز

خلاصة:

تمكن رؤية النظرية الراديكالية فى بريطانيا خلال الثلاثين عامًا الماضية من وجهتين اثنتين مختلفتين. حيث ترى الوجهة الأولى أنَّها كانت وراء أَحْنَكِ تطورٍ شهده العالم فى النظرية الثقافية الماركسية، إذ وضعت تحت طائلة الشكّ وجود الأدب ذاته كمقولة تحليلية ماركسية، واتّكأت على تشكيلة استثنائية من الفلسفات كى توسّع النموذج الماركسى، إلى أن تخطّت فى النهاية حدود الماركسية ذاتها[1]. أمّا من الوجهة الثانية فيمكن القول إنَّ الثلاثين عامًا الماضية قد شهدت بلوغ الماركسية مجدها الأخير وتبخّرها، بانقطاعها التام عن أساسها الاقتصادى بل والتاريخى: وقد وفّرت النظرية

---

(1) Cf. Easthope 1991 and Barrett 1991

بوصفهما مثالين على النقّاد أو المنظّرين الذين يحملون وجهات نظرٍ كهذه.

الأدبية والثقافية نقطة أفضلية لمراقبة سيرورة الانحلال الوامضة هذه[٢]، كما وفّرت الفلسفة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية أساسًا منطقيًا لقبول ذلك.

وهذه السنوات هى التى شهدت أَتَمَّ إحلال للسياسات الثقافية محلّ السياسات الاقتصادية، ولفكرةٍ مثاليةٍ (هى أنَّ العالم تبنيه سيرورات خطابية مضفية للمعنى تشكّل الذاتيّة الإنسانية، ويمكن تغييره بتغيير هذه السيرورات، وتغيير الذاتية الإنسانية) محلّ فكرة مادية (هى أنّ للعالم وجودًا ماديًا عاتيًا ولا يمكن تغييره إلا بالعمل الفعلى). وهذه هى السنوات التى أُنْكِرَ فيها صراحةً أن يكون لمحتوى التاريخ الفعلى أيّة أهمية نظرية أو سياسية؛ والتى أقيمت فيها حركة تُدْعَى "المادية الثقافية" كان شاغلها النظرى الرئيس هو التخلّص من "مجاز الأساس – البنية الفوقية" (أى من الماديّة)؛ وأثارت فيها نظرية مواقع الذات التى توفّرها النصوص اهتمامًا أكبر من الذى تثيره دراسة العلاقات الطبقية والقوى الاقتصادية. وفى هذه المرحلة كان أن استبدلنا بسياسات الطبقة سياسات الإثنية، والجنوسة، إلخ؛ واستبدلنا بحركات الطبقة العاملة الجماهيرية المزعومة سياسات المعارضة المحلية للسلطة، تلك السياسات المجهرية متعددة الأشكال، وتحالف واسع مزعوم يضمّ جماعات المعارضة المتباينة.

ومن الطبيعى أنَّ مثل هذه السياسات كان لا بدّ أن تبلغ ذروتها فى اقتراحات جريئة تشجّع الاستيلاء على مرتفعات أقسام الأدب الإنجليزى

---

(٢) وهذا موقفى الخاص. وثمة بالطبع طيف كامل من الآراء بينهما، من الماركسيين أمثال كالينيكوس ١٩٨٩، الذى كتب ضد ما بعد الحداثية، إلى الماركسيين أمثال إيغلتون ١٩٩٠ وسواه ممن يشعرون أنّ بمقدورهم استعمال المبادئ الماركسية كى يتخيّروا على هواهم ضمن ما بعد الحداثية.

المُطلّة والقيام بتغيير ثورى فى المناهج الدراسية. وفى أقسام الدراسات الثقافية أو البلاغة السياسية الجديدة اختفى كلٌ من الماركسية الكلاسيكية (الاقتصادوية) والأدب الكلاسيكى؛ ولعلّهما وجدا رَفْعَهُما الهيغلى الحقيقى فى مقررات الدراسات الإعلامية الخالية من أى مضمون سياسى ذى شأن.

١-١ سنوات اليسار الثلاثون الأخيرة:

حين بدأ ذلك الانبعاث العظيم لنظريات الأدب الماركسية، أواخر ستينيات القرن العشرين، لم يكن بمقدور أحد أن يخمّن حصيلته المنطوية على مفارقة: أى تخلّى الماركسيين فى سبعينيات القرن العشرين عن إيمانهم بوجود الأدب؛ وتخلّيهم فى ثمانينياته عن الإيمان بالماركسية. لم يكن لأحد أن يخمّن أنّه لن يكون، فى تسعينيات القرن العشرين، ثمّة نظرية ماركسية فى الأدب؛ وأنّ الإشكالية برمّتها سوف تُزاح، ليغدو لدينا الآن تناولٌ ما بعد ماركسى للنصوص، أو الخطاب، أو المؤسسات الإيديولوجية، وتشكّل الذات. وما يتتبعه هذا الفصل هو بعض الخطوات التى اتُخِذَت - فى أعمال ريموند وليامز والألتوسريين الإنجليز - على طريق إحكام هذا الأمر.

تمكن مطابقة هذه التطورات فى النظرية الثقافية مع تطور ما دُعِى باسم **اليسار الجديد**. فقد بدأ أول طور من أطوار **اليسار الجديد** نحو العام ١٩٥٦، حين جعل الغزو السوفييتى للمجر الحزبَ الشيوعى البريطانى أمرًا لا يُطاق حتى بالنسبة لبعض من كانوا فيه فى أسوأ أيامٍ ستالين. وكانت تلك محاولة لاجتراح فضاءٍ لتفكيرٍ راديكالى مختلف عن كل من تفكير الحزب الشيوعى الأرثوذكسى وتفكيرً حزب العمال البرلمانى. وقد ارتبط ذلك كلّه بمجلتى *NewReasoner* و *UniversitiesandLeftReview*، اللتين اندمجتا لاحقًا وباتتا NewL eftReview، التى تحدّدت اهتماماتها بوضوح بالغ فى الكتاب الذى

حرره، إ. ب. تومسون ١٩٦٠ بعنوان *الخروج من اللامبالاة*[٣]. فقد تطلّعت إلى ثورة اشتراكية ديمقراطية مختلفة عن الثورة الروسية أشدّ الاختلاف. ورفضت أن يكون الرفاه هدفاً للمجتمع بقدر ما رفضت الناتو والأسلحة النووية[٤]. وشنّت هجومًا على النزعة المحافظة وما لدى العلوم الإنسانية المعاصرة من موضوعية زائفة، ودَعَتْ الإنتلجنسيا إلى راديكالية جديدة، قائمة على تصوّر هيغل لدور المثقف[٥]. وكانت هذه الإنتلجنسيا الهيغلية اليسارية أو إنتلجنسيا المعاهد العليا على وشك أن تظهر. أمّا على المستوى الثقافى، فقد نظر اليساريون الجدد الأوائل إلى ما كان خلفهم من عناصر راديكالية فى التراث الإنجليزى: كالتى لدى وليام موريس، على سبيل المثال[٦]. وتمثّل مشروعهم العظيم فى إنقاذ الثقافة الإنجليزية والتاريخ الإنجليزى من تملّك الطبقات العليا القديم لهما. وتجسّدت إنجازاتهم الكلاسيكية فى كتابى ريموند وليامز ***الطبقة والمجتمع*** و***الثورة الطويلة***، وفى كتاب إ.ب. تومسون ***نشوء الطبقة العاملة الإنجليزية***. ولم يُبْدِ هؤلاء اليساريون الجدد سوى تمكّن بسيط من علم الاقتصاد.

وما إن انطلق **اليسار الجديد** حتى شهد ثورة قَصْرٍ فى داخله. فقد استولى الشاب بيرى أندرسون على الـ *NewLeftReview* فى العام ١٩٦٢، وأطلق فيها إصلاحات مذهبية عسيرة. فلم يعد لدى اليساريين الجدد فى هذا الطور الثانى سوى قليل من الوقت للتراث اليسارى الإنجليزى. كما رفضوا باحتقارٍ "التجريبية الإنجليزية" وقَدْرًا كبيرًا من المتاع الثقافى (لورنس،

---

(3) E. P. Thompson (ed.) 1960، *Out of Apathy*. There is a retrospective review of the early New Left in: Oxford University Socialist Discussion Group (eds) 1989، *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On*. Old men remember.

(4) E. P. Thompson، "At the Point of Decay"، Outside the Whale' in Thompson (ed.) 1960.

(5) Alasdair MacIntyre، "Breaking the Chains of Reason" in Thompson (ed.) 1960.

(6) E. P. Thompson 1955، *William Morris – Romantic to Revolutionary*.

أورويل...) الذى كان يساريو الطور الأول الجدد يكنّون شعورًا متجاذبًا حياله. وعبّروا عن كراهيتهم لـ "الهوية الإنجليزية". وراحوا يستوردون من بقية أوروبا شتى النظريات المُحنكّة[٧]، التى بات لها سوق نَهِمٌ لا يرتوى، إذ راحت الجامعات والمعاهد العليا الجديدة تُنتِجُ الإنتلجنسيا اليسارية الجديدة التى جرى التطلّع إليها. وراح عدد هائل من الكتب الأكاديمية يصدر لخدمة أقسام السوسيولوجيا الجديدة أو الموسَّعة. وفى مجال الثقافة، كان معظم هذه الأقسام يساريًا. وفى العام ١٩٦٨، كانت قد قامت ثقافةٌ فى الأكاديمية مهيّئة للاحتفاء بالثورة الفرنسية التى اندلعت فى ذلك العام؛ وبدا ذلك أشبه ببلوغ النظرية الفرنسية منتهى الإثارة. فقد بات جيلٌ كامل راديكاليًا بفضل وعد باريس الذى بَرَقَ لفترة وجيزة، ١٩٦٨. وبعد أن أخفق ذلك الوعد، ظلّ هنالك لسنوات (إلى أن مات الأمل)، أكاديميون يرون أنّهم يطورون وعيًا ثوريًا، يمكن أن يهيّئ للثورة الاجتماعية القادمة حتمًا.

وبالنسبة لكثير من منظّرى الأدب الأحياء الآن، فإنّ ذروة الماركسية البريطانية كانت بين ١٩٦٨ و١٩٧٤[٨]. وهذه المسألة هى فى جزء منها مسألة آمال سياسية. ففى بداية هذه المرحلة فى فرنسا، كاد إضراب عام وتمرّد طلابى هائلين أن يطيحا بحكومة ديغول؛ غير أنّ البريطانيين أيضًا كانت لهم لحظات طيشهم، فى كلية الاقتصاد فى لندن وكلية الفنّ فى هورنسى (من يذكرها الآن)؛ كما أصدر ريموند وليامز وستيوارت هال، ومجموعة صغيرة من المعاونين ***بيان الأول من أيار***[٩]. وفى نهاية هذه

---

(7) E. P. Thompson، "The Peculiarities of the English" in Thompson 1978، p. 35.

(٨) "فى العام ١٩٧٤ بلغت الماركسية البريطانية ذروتها، فى كلٍ من النظرية والممارسة". هذا ما نجده فى: Easthope 1988، *British Post-Structuralism since 1968.*

(٩) "كان ***بيان عيد العمال*** إحدى نقاط الذروة التى بلغتها تجربة **اليسار الجديد الإنجليزى** السياسية. وكان تحليله المعقّد ومقترحاته السياسية من عمل وليامز، وإ. ب. تومسون، وستيوارت هال وبعض

المرحلة، جرى إسقاط حكومة المحافظين البريطانية، لفشلها فى التعامل مع إضراب عمال المناجم. وبين بداية المرحلة ونهايتها، جرى استيراد سيل من النظرية الفرنسية، بعضها كان قد ظهر حديثًا فى أعقاب ثورات العام ١٩٦٨؛ وقد اشتملت هذه النظرية على ما بدا أنّه الأشدّ حنكةً مما سبق ظهوره من طبعات الماركسية. ونُظِرَ إلى الماركسية الألتوسرية لفترةٍ على أنّها توفّر نوعًا من الإسمنت الرابط لكثيرٍ من المواقف البنيوية وما بعد البنيوية، بما يجعلها جزءًا من ماركسية جديدة وشاملة(١٠). ومع أنّ الألتوسرية قد انتهت، وتبدو باعثةً على السّخرية الآن(١١)، فإن البصمة التى تركتها على النظرية الأدبية البريطانية هى تلك البصمة الدائمة. فتلك السنوات هى السنوات التى طُرِدَت فيها التجريبية البريطانية إلى الأبد لتحلّ محلّها **النظرية**. وهى السنوات التى بدا فيها ذلك التغيير مهمًّا، لأنّ وعد ألتوسر بدا كأنه ذلك الوعد المعقول: فالربط بين **النظرية** و**الحركة العمالية** لا بدّ أن يكون أعظم حدث فى المجتمع الطبقى، وفى التاريخ البشرى برمّته إلى الآن. وبذلك كانت **النظرية** بمثابة المدخل إلى الثورة الاجتماعية.

وإذ ننظر إلى ذلك الأمل الآن، فإنه يبدو ساذجًا، أو أسوأ من ذلك. فرجال ١٩٦٨ غالبًا ما كانوا ناجحين فى مسيراتهم الشخصية، لكن أيًّا من آمالهم السياسية لم يتحقق. ومن الواضح الآن أنّه كان علينا أن نأخذ على محمل الجدّ تلك الطريقة التى ندّد بها الشابان ماركس وإنجلز، فى بداية

المساهمين فى *النيو ليفت ريفيو*. وقد فشل فى إثارة أى اهتمام شديد لدى اليسار الإيطالى... وقد تحددت حصّة وليامز على نحوٍ تقريبى بوصفها "اشتراكية ثقافية... على طريقة موريسون". انظر:
Fernando Ferrara in Eagleton (ed.) 1989.

وفيرّارا شديد الإعجاب بوليامز.

(10) Coward and Ellis 1977، *Language and* Materialism.

(١١) هكذا يوجد كتّاب محدثون متعاطفون مع ألتوسر ويعترفون بأهميته، مثل مايكل باريت ١٩٩١، أنّ قدرًا كبيرًا مما لديه لا يمكن أخذه على محمل الجدّ. غير أنّه فى سبعينيات القرن العشرين لم يكن يؤخذ على محمل الجدّ وحسب، بل كان يُستَخدَم بصورة إرهابية. انظر الفصل السابق.

الإيديولوجيا الألمانية، بالهيغليين اليساريين، وما يقومون به من ثورات في الرأس. فما أنجزه اليسار الثقافي في العشرين عامًا الأخيرة لم يكن سوى ثورات هيغلية يسارية في الرأس. فقد أحرز اليسار نوعًا من الانتصار في الدراسات الثقافية. ولم يعد ثمّة وجود لشواغل اليمين التقليدية - مثل الوطنية، والمسيحية، والقيمة الأخلاقية، والتقليد، والمعايير الأدبية - إلا بوصفها موضوعات للتعليق والانتقاد، وليس بوصفها مواقع جدّية للكلام منها. أمّا موقف الوسط التقليدي -الإنسانوية الليبرالية (وهو الموقف الذي أحسب أنني أحمله)- فصار يُرى على أنّه موقف يميني متطرف (!)، غايته أن يحجب وقائع الطبقة والعرق والجنس، وعلى أنّه شيء يُكْشَف، وليس شيئًا يُطلَق الكلام منه. وباختصار، فإنّه لم يكن هنالك أي تناول مُحنَّك للدراسات الثقافية سوى التناول اليساري.

غير أنَّ انتصار اليسار الفكري هذا هو انتصار مدهش؛ وحين يرى المرء أن تطور الوعي الثوري هو خطوة باتجاه الثورة، فإنّه يغدو عسيرًا عليه أن يدرك لماذا بتنا أبعد عن الثورة الاجتماعية مما كنا عليه في ١٩٦٨، بل وفي ١٩٤٥. فما الذي جرى في العالم غير الأكاديمي، ونحن منصرفون جميعًا إلى الكلام؟

لقد بدا طوال قرنين كأنّ كلَّ تقدّم إيديولوجي يحققه اليسار مصحوبًا بمكاسب مادية أو سياسية دائمة يحرزها اليمين، أو ناجمٌ عنها عبر نوعٍ من ردّة الفعل. فقد أدّى إضراب عمال المناجم إلى سقوط حكومة المحافظين بزعامة إدوارد هيث، وهذا ما أدّى إلى حكومة عمالية إصلاحية معتدلة، بزعامة ويلسون أولاً ثم كالاهان، قامت بمحاولة ناجحة تمامًا للحدّ من التضخم عن طريق سياسة المداخيل(*). لكن اليسار في حزب العمال

(*) سياسة المداخيل، هي سياسة حكومية تكبح ارتفاع الأجور بهدف السيطرة على التضخم وضبطه، وقد تتضافر في بعض الأحيان مع ضبط ارتفاع الأسعار.

والنقابات لم يُطِق هذا "النجاح"؛ وأطاحت حركة العمال بتلك الحكومة أيضًا؛ وخسر كالاهان انتخابات العام ١٩٧٩ بسبب شتاء السّخط الذى عمّ الصناعة وتمكّنت زعيمة المحافظين، مارغريت تاتشر، من استغلاله، ولم ينجم عن كلّ ذلك سوى انتخاب حكومة محافظة لا تزال فى السلطة إلى اليوم (١٩٩٣). وما لم تفقد السيدة تاتشر ثقة حزبها، فإنها ستبقى فى السلطة هى نفسها. أمّا خارج السلطة، فقد استولى يسار حزب العمال على هذا الحزب، الذى انقسم. وأدّى النصر الإيديولوجى الجزئى والمؤقّت الذى أحرزه اليسار إلى انطفاء حزب العمال كقوة سياسية.

وفى العالم الأوسع، كان النصر للناتو والرفاه[١٢]، فالسياسيان المحافظان رونالد ريغان ومارغريت تاتشر، اللذان عملا بوسائل اقتصادية، ربما كما كان يمكن لماركس أن ينصح بها، كسبا الحرب الباردة دون قتال، وتفكك الاتحاد السوفييتى، دون أن يندم عليه سوى قلّة من مواطنيه. أمّا صلة هذا بشواغلنا فتتمثّل فى أنّ ما من قسم مهمٍّ من **اليسار الجديد** دعم الاتحاد السوفييتى، أو حَسِبَ أنّه اشتراكى. والأحرى أنَّ الاتجاه السياسى للعالم بوجه عام وللمملكة المتحدة بوجهٍ خاص كان قد انتقل صوب اليمين. وهذا معناه أنّ ثلاثين عامًا من السياسات الثقافية، التى تكاد جميعها أن تكون يسارية لا تلين، منذ أعمال ريموند وليامز الأولى مرورًا بالتشدّد الألتوسرى فى سبعينيات القرن العشرين وصولاً إلى منشورات ڤيرسو(*) الحالية، قد انتهت إلى الفشل الذريع. وأنّه كان أفضلِ لنا بكثير لو أننا طوّرنا النقد الليڤيزى

---

(١٢) الرفاه نسبى. ففى الغرب، كان الملايين ولا يزالون يعانون من البطالة؛ وهذا مقياس للضبط الاجتماعى. وفى أوروبا الشرقية، احتفظت الأحزاب الشيوعية، حتى النهاية، بضبط استبدادى. لكن الاقتصادات انهارت. ولقد اندلعت الثورات ضد الشيوعية تقريبًا عند النقطة التى كان من الأفضل فيها للمرء أن يكون عاطلاً عن العمل فى الغرب من أن يكون عاملاً فى الشرق.

(*) دار النشر اليسارية الشهيرة.

للبنتامية التكنولوجية وأعطينا أصواتنا لليبـــراليين، أو ربمـــا للــديمقراطيين الاجتماعيين.

لم يحصل قطّ ذلك الربط بين النظرية الماركــسية وحركـــة العمـــال. وما حصل هو الربط بين النظرية الماركسية وما بعد البنيوية، ذلــك الــربط الذى تحولت فيه الماركسية على نحوٍ حاسم إلى منظومة فكرية مثالية. وهذا ما يعبّر عنه أنطونى إيستهوب بإيجاز: الماركسية "هى الثقافة الأصل التــى طُعِّمت عليها ما بعد البنيوية"(١٣). وإذ ينظر مؤرّخ ما بعد البنيوية البريطانية هذا إلى الوراء، من أعالى ما بعد البنيوية عـــام ١٩٨٨، فإنّـــه يقـــرّ بـــأنَّ النصوص الألتوسرية كانت "مُلوَّثة بالمثالية". إلا أنّه يصف المثاليـــة وصـــفاً ليس بالعادى. فألتوسر مثالى لأنّه لا يزال ينظر إلى أسلوب الإنتاج على أنّه واقعى، وإلى الإيديولوجيا والسياسة على أنّهما مظهران؛ ولأنّه يحـــسب أنّ واقع أسلوب الإنتاج مُعْطىً متعيّنٌ "قبل بنائه الخطابىّ"(١٤). واللافت فى هـــذا أنَّ هاتين السمتين قريبتان جدًا من موقف ماركس فى ***تقديم*** العـــام ١٨٥٩؛ و"مثاليتهما" هى إلى حدّ بعيد تلك المثالية التى رأى مـــاركس أنّهـــا تحـــدّد ماديّته وتعرّفها!

يبدو إذًا أنَّ نفوذ ما بعد البنيوية أحدث تغييرًا فلسفيا كبيرًا فى أســـس "الماركسية". ويمكن القول بصورة تقريبية، إنّ المادية والمثالية قـــد تبادلتـــا المواقع. وما جعل الماركسية ماديةً ذات مرّة – أعنـــى الأســـبقية الـــسببية للمستوى الاقتصادى على المستويات السياسية والقانونيـــة والإيديولوجيـــة، وواقع الإنتاج والعمل وسواهما المستقلّ عن أيّة نظريات إيديولوجية تتناولهما – بات الآن مثاليًا. وما كان مثاليةً ذات مرّة، ومثاليةً هيغلية على نحوٍ خاص

---

(13) Easthope 1988، p. 2.

(14) Ibid. p. 17.

– الفكرة التى مفادها أنَّ الخطاب هو الذى يبنى تلك الكيانات التى تُعنى بها الماركسية – بات الآن ماديةً. ولست أحسب أنّ إيستهوب وحيدٌ لا يمثّل أحدًا فى هذا المجال. بل إننى سأتجنب فى هذا الفصل الاستشهاد بأى أحد أرى أنّه لا يمثّل أحدًا. وما أراه هو أنّ إيستهوب يمثّل حركةً غالبةً. وتلك الحركة – صوب رفض الأسس المادية التقليدية للماركسية وصوب إعادة صياغتها على أسس ما بعد بنيوية ومثالية – هى التى أعمّدها باسم "نَزْعُ مادية ماركس"؛ والتى استمددتُ منها عنوان هذا الكتاب.

وإنّها لمصادفة دون شكّ أن يتوافق نزع مادية كارل ماركس بهذا المعنى المحدّد مع نزع ماديته بالمعنى الأوسع؛ أعنى اختفاء معظم الأنظمة التى دعت نفسها ماركسية فى أرجاء الدنيا، وإفلاس كثير من الأحزاب الشيوعية فى غير مكان. ومن المؤكّد أنّه لم تكن لدىّ أيّة فكرة حين اخترت عنوانى أنّه سيكون له مثل هذا المعنى الموسَّع!

٢- التراث، والماركسية، والمادية الثقافية فى أعمال ريموند وليامز:

كان لفورة من فورات العاطفة عند وفاة ريموند وليامز ١٩٨٨ أن تخبرنا بأنّ منظّرًا وناقدًا اشتراكيًا عظيمًا كان يعيش بين ظهرانينا. أمّا ما قاله عنه اليسار ذو الميول الفرنسية فى حياته فغالبًا ما كان بعكس ذلك. ففى سبعينيات القرن العشرين الراديكالية كان يُعتَبَر عيّنة مُتْحَفية من عينات التجريبية البريطانية والتسوية الإصلاحية؛ وفى أفضل الأحوال واحدٌ من **اليسار الجديد** القديم، وصاحب هرطقة مشوَّشة تُدعى فى بعض الأحيان بالثقافوية؛ كان من الطبيعى والمبرّر أن يعقبها ذلك **اليسار الجديد** الجديد بصرامته النظرية فى طوره الألتوسرى. غير أنّ وليامز صمد أمام الإقبال

على ألتوسر. ويقف الآن (١٩٩٣) بوصفه من قدّم ضمن الدراسات الأدبية بديلاً اشتراكيًا لكلٍّ من ثقافوية إليوت وليـڤيز النخبوية، وماركسية كريستوفر كودويل الاقتصادوية.

ولقد خلّف وليامز وراءه ثلاث تَرِكَات مميّزة: قراءة للتراث الثقافى الرفيع بديلة لقراءة ليـڤيز؛ ومدرسة مهمّة من النقّاد الماركسيين أو ما بعد الماركسيين الذين دعوا أنفسهم **الماديين الثقافيين**(١٥)؛ ومبحث أكاديمى جديد دعى باسم **الدراسات الثقافية**. وقد تحابكت هذه الخطوط الثلاثة وتداخلت، سواء فى حياته أم فى تداولنا الذى يلى.

٢-١ الطبقة العاملة والتراث الثقافى الرفيع:

كان وليامز باحث الطبقة العاملة، وقد ولد عام ١٩٢١، وأتى إلى كيمبرج من قرية فى ويلز على الحدود مع إنجلترا؛ وقَطَعَ دراسات الشهادة الجامعية الأولى ليقود دبابات فى الحرب العالمية الثانية، وكانت تلك تجربة منحته قدرًا كبيرًا من السلطة الأخلاقية حين رفض أن يقاتل فى كوريا. كما خرج من كيمبردج مرةً أخرى ليدرّس للكبار طول خمسة عشر عامًا؛ عاد بعدها زميلاً فى كيمبرج. وقد كانت هذه الخلفية حاسمة بالنسبة لرؤيته وتطوره الشخصيين. ذلك أنّ عمله بأسره يبدى إخلاصًا عميقًا لأصوله العمالية، وأصوله الويلزية الحدودية؛ ورغبةً فى تعليم الطبقة العاملة، متضافرةً مع احترام فعلى لما تملكه من ثقافة فى الأصل؛ ورفضًا عاتبًا وصاحى الضمير لتفوّق ما ساد فى أقسام الأدب الإنجليزى فى كيمبرج من معايير الطبقة الوسطى الاجتماعية. ومع أنّه كان عضوًا فى الحزب الشيوعى

---

(15) Cf. Dollimore and Sinfield 1985، *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism.*

وهو طالب جامعى، فإن اشتراكيته تضرب بجذورها فى هذه التجربة المعقدة، ولا علاقة لها بالماركسية النظرية. ولم يعترف بالماركسية إلا حوالى نهاية حياته، وبشكلٍ مُخَفَّفٍ وبعيدٍ عن الاقتصادوية.

وهو فى هذا، كما فى أشياء أخرى، النقيض الفعلى لجورج لوكاش، الذى كان يُقَارَن به (نظرًا لاستحسان كليهما نوعًا من الكتابة الواقعية؟) فجورج لوكاش كان يكره البرجوازية العليا، طبقة أبيه المصرفى، التى كان انحدر منها ويحتقرها؛ وأنشأ عن البروليتاريا التى لم يكد يعرفها تهويمات إبستمولوجية مدهشة. أمّا وليامز فكان معجبًا بطبقته، ويحبّ والده، عامل الإشارة الذى كان يضبط حركة سير القطارات، ويُعْجَب به. وتمثّل عمل عمره فى إنقاذ فكرة الثقافة من أن يتملّكها جزء صغير من الطبقات الوسطى العليا: بل تمثّل فى إنصاف، وفَهْم، الثقافة الفعلية لدى الشعب الذى يرزح تحت الضغوط الاقتصادية(١٦). ولم يجنح وليام قطّ إلى إحلال المخططات النظرية محلّ الواقع الإنسانى؛ وهذا ما كان يشكّل فى بعض الأحيان نوعًا من الضعف النظرى، ولا شكَّ أنه بدا كذلك فى عهد الإرهاب الألتوسرى.

كانت الدراما حبّ وليامز الأول. ومن بين أولى أعماله فى النقد كتاب ***الدراما من إبسن إلى إليوت*** (١٩٥٢). وقد أعاد تنقيحه لاحقًا ليغدو ***الدراما من إبسن إلى بريخت*** (١٩٦٨). وهو تغييرٌ ذو شأن فى تطور وليامز السياسى. وتقف خلف الاثنين علاقة حبّ محمومة ربطت وليامز الطالب الجامعى بإبسن. ووليامز هنا هو مثال على شيء شائع تمامًا ينغّص بعض التنغيص على الماديين الثقافيين المحدثين: وهو أنّ التجربة التى تترك أشدّ التغيير فى حياة مثقف من الطبقة العاملة غالبًا ما تكون مواجهةً مع واحدٍ من

(16) Cf. "Culture is Ordinary". In Williams 1989b، *Resources of Hope*.

الكتّاب البرجوازيين العظماء (أو فى بعض الأحيان مع جنس أدبى برجوازى كامل)؛ وربما كان المرء بحاجةٍ كى يفسّر ذلك إلى نظريةٍ مـا فـى القيمـة الأدبية الجوهرية.

بيد أنّ مأثرة وليامز الأعظم كانت توفير بديل يسارى جـدى للتقليـد الليـڤيزى فى النقد الأدبى. ولم يكن وليامز قطّ تلميذًا للدكتور ليـڤيز؛ لكنـه غدا ليـڤيزيًا يساريًا وهو طالب دراسات عليا بعد الحرب العالميـة الثانيـة مباشرةً. وتواصل تدريسه فى رابطة العمال التعليمية؛ حيث طوّر مقاربـةً لكتاب ليـڤيز ودينيز تومسون ***الثقافة والبيئة***، وهذا ما أفضى فى النهاية إلى أشهر كتبه: ***الثقافة والمجتمع، ١٧٨٠-١٩٥٠*** (١٩٥٨)، ***الثورة الطويلـة*** (١٩٦١)، وذلك الذى يقف على حدة بعض الشىء: كتاب بنغـوين الخـاص عام ١٩٦٢ ***اتصالات***، بتحليله محتوى الـصحف، بـل محتـوى المجـلات القصصية المصوّرة أيضًا. ويمكن أن نصف ذلك جزئيًا بأنّه محاولة لتقـويم مفهوم الثقافة بعيدًا عن قبضة نخبة طبقية الأساس، الأمر الذى يمكن اعتباره إكمالاً لبرنامج ضمنى فى الأعمـالً الليـڤيزيـة البـاكرة أو معارضـةً للأرثوذكسية الإليوتية والليـڤيزية اللاحقة. غير أنّ هذه الأعمال ليست نقـدًا أدبيًا. بل هى نتاج قرار يقضى برفض إطار النقد الأدبى. وأفضل تـصنيف لكلّ ذلك هو التاريخ والتحليل الثقافيين.

وفى كتاب ***الرواية الإنجليزية من ديكنز إلى لورنس*** (١٩٧٠) (والذى أُلقى بدايةً كمجموعة محاضرات فى أيام ليـڤيز الأخيـرة فـى كيمبـرج)، قدّم وليامز ردًّا مُفْحِمًا على كتاب ليـڤيز ***التراث العظيم***، الأمر الذى لم يغيّر من كون وليامز أقرب حليف يمكن لليـڤيز أن يجده، فى اللجنـة الجامعيـة المعنية بالمنهاج الدراسى الروائى. وكذلك فـإنّ كتـاب ***القريـة والمدينـة*** (١٩٧٥) هو ردٌّ مفحم على التصوّر الليـڤيزى لمجتمعٍ عضوى مفقود يُحْكَم

قبالته على العالم الحديث. (وردّة فعله الشخصية على ليـڤيز موجـودة فـى المقالتين "كيمبرج التى لى" و"رؤية رجل يركض" المنشورتين مع مجموعـة المقالات والمراجعات المعنونة ***ما بتّ أقوله*** (١٩٨٨). وهى ردّة فعل مُعْجَبَة بعض الشىء).

وكتابه ***الريف والمدينـة*** ينقض مَثْلَنَة الزراعة عند ليـڤيز باعتبارهـا أساس الحضارة الصحّيحة ويبيّن أنّ فكرة مجتمع الماضى العضوى، الـذى تفسّخ الآن، هى أسطورة عَوْدٍ أبدى، يمكن أن نرجع بها إلى الـوراء عبـر القرون دون أن يكون ثمّة أفقٌ زمنى أخير. فالمجتمع العضوى هو مجتمـع ماضٍ ومُنْقَضٍ على الدوام. لكن وليامز يمضى أبعد من ذلك: حيـث يعيـد حشر الأسطورة، كما يمثّلها الأدب، فى التاريخ الاجتمـاعى الفعلـى الـذى جاءت منه، ومن ضمنه فى أطواره الأخيرة ذلك المجتمع الحـدودى الـذى تحدّر منه هو نفسه، وليامز، ويعيد تذكّره. وربما كان هذا الكتـاب أفـضل كتبه. ومع أنّه لا يقدّم لرفض أسطورة العصر الذهبى الزراعى تلك الأسباب التى تقدّمها أنثروبولوجيا مادية(١٧)، فإنّه يقدّم أسبابًا مهمّة كأسبابها.

٢-٢ ريموند وليامز والبحث التقليدى

كُتُبُ ريموند وليامز تواريخ للشروط الثقافيـة، والأفكـار الأساسـية، والأشكال الثقافية، قائمة على الأدب وسواه من المصادر. ونظرًا لما ترتّـب عليها من تطورات، فإنّه من المغرى أن ننظر إليها بوصفها شـيئًا أصـيلاً ورسميًا ضمن تراث الدراسات الإنجليزية ككلّ؛ لكننا نخطئ إذ نفعل ذلـك. فالشىء الأصيل الأساسى فى مقاربة وليامز هو وجهة النظر اليسارية: مـع

(١٧) انظر الفصل التالى.

أنّ ذلك كانت له قيمته الخاصة حين كان النقد محكومًا بمواقف ت. س. إليوت الرجعية. ومن المغرى أيضًا ألاّ ننظر إلى أصول الخليط الخاص به من التحليل النقدى والثقافى إلا ضمن جماعة مجلة *Scrutiny*، فى أعمال دينيز تومسون حول التعليم وخاصة فى كتاب ك. د. ليفيز ***القصّ وجمهور القرّاء***؛ وهذا معقول غير أنّ هنالك نموذجًا أقلّ ثوريّة.

يمكن النظر إلى مقاربة وليامز، بعيدًا عن كونها قطيعة جذرية وتقدمية مع النقد الأدبى، على أنّها قَلْبٌ للتقليد المقبول فى البحث التاريخى والنقدى الذى ازدهر قبل الثورة النقدية فى ثلاثينيات القرن العشرين، واستمر بهدوء وثبات طوال مسيرة ليفيز الصاخبة. فدراسات الخلفية الثقافية والتاريخية كانت متواترة فى الأدب الفيكتورى سواء كجزء من التواريخ الكاملة، أو على شكل مقالات (ماكولى، كارليل، فرود، مورلى، إلخ). كما كانت شائعة فى دراسة الأدب الإنجليزى الأكاديمية فى القرن العشرين؛ ومن الأمثلة على ذلك كتابى سى. إس. لويس ***أمثولة الحب*** و***الصورة المُلْقَاة***. لكن المثال الأشهر، والذى لا يزال قيد الاستخدام على نطاق الأمّة، هو كتاب إ. م. و. تيليارد، خصم ليفيز، ***صورة العالم الإليزابيثية***(*). وكان تيليارد معلّم وليامز فى الأدب الإنجليزى قبل استدعاء هذا الأخير إلى الخدمة فى أثناء الحرب العالمية الثانية.

غير أنّ الشبيه الأقرب هو ما نجده فى أعمال بيزل ويللى، الذى صار فى عام ١٩٢٣ محاضرًا فى كلية الأدب الإنجليزى فى كيمبرج، وأستاذًا فى ١٩٤٦. وقد نشرت محاضراته فى الأعوام ١٩٣٤، ١٩٣٩، ١٩٤٩: ***خلفيّة القرن السابع عشر***، ***خلفية القرن الثامن عشر***، و***دراسات القرن التاسع***

(*) تُرْجِمَ هذا الكتاب إلى العربية بعنوان ***الأدب فى عصر شكسبير***، ترجمة وتقديم نبيل حلمى، دار المعارف بمصر، ١٩٧١.

عشر: كولردج وماتيو أرنولد. وفى المقابلات الطويلة التى انطـوى عليهـا كتاب ***سياسـات وآداب***، يعترف وليامز عَرَضًا بوجود أعمال ويللى؛ وبأنّـه يعرفه بالطبع؛ شأنه شأن الجميع. لكنه لا يتعامل معه كمصدر أو مؤثّر مهمّ. ولست أشير هنا إلى أى افتقار إلى الأصالة لدى وليامز؛ ذلـك أنّ التقاطـه جانب الثقافة المادى بأكمله هو أعظم من ذلك بكثير. أمّا من حيث الكتّـاب الذين تمّت دراستهم فهناك حوالى ٥٠% من التداخل بين عمل ويللى وكتاب ***الثقافة والمجتمع***؛ ولا بدّ أنّ الكيمبرجيين جميعًا قد تبيّنوا ما يبديـه عمـل وليامز من تشابه فى النوع مع عمل ويللى.

وعلينا أن نلاحظ إذًا أنّ الطور الليـڤيزى اليسارى الذى مرّ به وليامز لم يبدأ إلا بعد عودته من الحرب؛ لكن نموذجه فى البحث الأدبى كان متاحًا له قبل ذلك بكثير، وقد جاء من اليمين، وليس من اليسار. وليست مصادفة أن يُعَيَّن وليامز فى كيمبرج؛ حيث كان يقوم بما هو كيمبرجى، بل كـان مـن بعض النواحى باحثًا كيمبرجيًا نمطيًا أكثر من ليـڤيز. (كما كان أفضل منه بكثير فى لجان المناهج الدراسية).

وبصرف النظر عن الموقف السياسى، فإنّ نمطًا آخر من البحث كان أصيلاً بالمثل وتقليديًا بالمثل، وهذا النمط هو الدراسـة التاريخيـة لمعـانى الكلمات. ففى ***الثقافة والمجتمع*** يبدأ وليامز بوضع قائمـة بمجموعـة مـن الكلمات الأساسية: صناعة، ديمقراطية، طبقة، فنّ، ثقافة، تلخّص الأفكار التى تشغله، والتى يعتزم توضيحها. غير أنّ هذه الكلمات لم تكن سوى قمة جبـل الجليد؛ فمجموعات الكلمات الأساسية كانت تتراكم فى دفتر وليامز، الذى لن يترك له الناشرون أن يعدّه ويقدّمه. وفى النهاية وضعوا كتابًا علـى أسـاس كلماتهم هم أنفسهم: ***الكلمات المفاتيح*** (١٩٧٦)، الذى احتوى أكثر من ١٠٠ كلمة بمعانيها المتغيّرة بمرور الزمن، وقد أوضحها وليامز بمـا لديـه مـن

معرفة تاريخية مستمدًّا بعض المعونة من ***المعجم الإنجليزى الجديد بحسب الأسس التاريخية (معجم أكسفورد الإنجليزى)***. وهذا تراث كتاب وليام إمبسن ***معنى الكلمات المعقّدة*** (١٩٥٢)، وكتاب سى. س. لويس ***دراسات فى الكلمات*** (١٩٦٠)، مع أنّ سياسات وليامز تختلف عن سياسات هذين الاثنين[١٨]. والحال، أنّ المداخل الثلاثة المدرجة تحت B –Behavior (سلوك)، Bourgeois (برجوازية)، Bureaucracy (بيروقراطية)– هى التى تقدّم النكهة والطعم. فالجذور المفهومية للعالم الحديث بأكمله تكمن هناك. أمّا طول المدخل الذى يتناول **الأدب** فله أهميته بالنسبة لمستقبل موضوع بحثنا.

وهذه الدراسات الكلامية شائقة وقيّمة غير أنّ هنالك مشكلة منهجية بشأنها. فالكلمات ومعانى الكلمات التى تُعامل بهذه الطريقة أشبه بفراشات ميتة: هى فى جوهرها عيّنات من مجموعة. وهى توفّر تبصّرًا لافتًا بأفكار الماضى، أو الحاضر؛ لكنها ليست بديلاً للنصوص الأدبية الأصلية، ولا للنظريات العلمية أو الفلسفية الشاملة. والكلمات فى قصيدةٍ تكون حيّةً: تستمد معناها الكامل من سياق نطقٍ متخيّل، فى مجتمعٍ متخيّل. وريموند وليامز ناقد مقتدر، ويعلم ذلك. أمّا الكلماتُ فى نظريةٍ فيُقْصَد بها أن تكون دقيقة وتقنية؛ وهى أيضًا تستمد معناها من شىء أوسع، لكن هذا الشىء هو الإفصاح المنطقى والتجريبى عن النظرية ككل. وما من دليل على أنّ وليامز كان لديه أى فهم مهما يكن للعلوم الطبيعية أو الفلسفة المجرّدة، أو أى تعاطف مع هذه الطريقة التقنية فى استخدام اللغة. بل إنّ فهمه الأساسى لكيفية عمل اللغة يبدو قريبًا من فهم الدكتور ليفيز. فمصطلحاته التقنية الخاصة– "بنية الشعور" مثلاً، أو "الجماعة القابلة للمعرفة" – لطالما كانت مقيدة إلى سياق، وشفافة

---

(١٨) ثمة مراجعات للويس ووليامز قام بها إمبسون فى *Argufying* (١٩٨٧)، ص ١٤٢، و١٨٤.

وطبيعية فى مكانها الخاص، أمّا فى نظرية مجرّدة فمن الصعب تثبيتها ودفعها لأن تشير إلى معنى دائم.

٢-٣ ريموند وليامز والنظرية الماركسية:

أدّى هذا الضعف إلى كارثة فى كتاب وليامز التالى، ***الماركسية والأدب*** (١٩٧٧). وهو كتاب له أهميته التاريخية إذ ينمّ على اللحظة التاريخية التى تصالح فيها وليامز مع الماركسية، ويوضح أسباب ذلك؛ كما أنّ طبعة وليامز من **المادية الثقافية** تتحدّر من هذا الكتاب. وكان وليامز قد رفض ماركسية ثلاثينيات القرن العشرين، بسبب اختزاليتها الميكانيكية: أى لأنها كانت تُرَى كنظرية علمية تُفَسَّر فيها الظواهر البادية مثل النشاطات الثقافية الإنسانية بظواهر أعمق مثل حالة قوى الإنتاج وعلاقاته. ويبدو أنّ وليامز قد رفض هذه المقاربة بالروح ذاتها التى نجدها لدى أى ليفيزى، بل لدى أى أديب يمينى. فلم يخطر له أنّ هذا العلم على خطأ بقدر ما تمثّلت ردّة فعله بعدم تفهمه إمكانية التفسير العلمى ذاتها فى هذا المجال. وتعليقاته على كريستوفر كودويل فى ***الثقافة والمجتمع*** هى الرفض الأضيق أُفُقًا والأشدّ تنفّجًا الذى تلقاه ذلك المفكّر التأملى المميّز ("... نقاشه فى معظمه ليس محدّدًا بما يكفى لأن يكون مخطئًا...").

كان وليامز، إذًا، وسيبقى على الدوام، معارضًا تمامًا لمدرسةٍ مهمة فى الأنثروبولوجيا عرفت أيضًا باسم **المادية الثقافية**، وسوف نتناولها فى الفصل التالى[١٩]. ولعلّه كان يجهل وجود هذه المدرسة التى تستند بدقّة على رؤية ماركس وإنجلز الناضجين أنّ الظواهر السياسية والقانونية والإيديولوجية تقوم

---

(19) Harris 1968، 1975، etc.

على ما للمجتمع من أساس اقتصادى، وينبغى أن تُفَسَّر تاريخيًّا بالإحالة إلى ذلك الأساس. أمّا سبب قدرته على تقبّل الماركسية فى السبعينيات فهو أنّها كانت ماركسية مختلفة: كانت ما دعاه بيرى أندرسون و ج. غ. ميركور الماركسية الغربية(٢٠).

وهذه الماركسية تتحدّر، كما رأينا، من أعمال ماركس الباكرة، مثل ***مخطوطات ١٨٤٤ الاقتصادية والفلسفية***، وهو ماركس لا يزال يبزغ من طبعة يسارية من الفلسفة الهيغلية؛ ماركس الذى وضعت ***أطروحاته حول فيورباخ*** الأساس لفلسفة فى الممارسة. وأساس المجتمع الفعلى لدى ماركس هذا ليس ذاك الاقتران الجاف بين قوى الإنتاج وعلاقاته، بل نشاطات البشر الأحياء المحسوسة. وماركس هذا هو الذى وجد وليامز أنّ من السهل قبوله – ماركس الهيغلى لدى لوكاش الشاب، أو ماركس غرامشى- بعد أن أُعيد اكتشافه أو اختراعه واستيراده كيفما اتّفق (مع خصمه الجدّى الوحيد، ماركس ألتوسر الجاف بصورة لا تصدّق). وهذا ما أتاح لوليامز أن يأخذ نظريته الثقافية الخاصة ويعيد تعميدها باسم المادية الثقافية: والمادى فيها هو بالطبع أنّها دراسة للممارسات والمؤسسات الثقافية المادية. وليس أنّها، معاذ الله، دراسة للطريقة التى يمكن بها تفسير كلّ هذه الأشكال الثقافية والممارسات التى تجسّدها بمصطلحات اقتصاديّة. وبالنسبة لوليامز، فإنَّ التمييز بين الأساس والبنية الفوقية ليس نظرية بل استعارة للإيضاح؛ استعارة حان وقت التخلص منها.

غير أنّ ما يجعل ***الماركسية والأدب*** كتابًا رديئًا ليس هذا. فقد وُضِعَت كتب نظرية جيدة جدًا عن الماركسية الغربية، التى كانت، منذ البداية،

---

(20) Anderson 1976 *Considerations on Western Marxism*; Merquior 1986 *Western Marxism*; انظر أيضًا الفصل السابع من هذا الكتاب.

ماركسية أكاديميين(معظمهم فلاسفة محترفون) وموجَّهة لأكاديميين (نقّاد أدب فى الغالب). ما يجعل كتاب وليامز رديئًا هو منهجه. وكما سبق للدكتور جونسون أن أشار فإنّ جميع الأشياء تهبط متحولة إلى مسائل فى النحو حين يتناولها النّحوى. ولدى وليامز، تهبط الماركسية متحولةً إلى منظومةٍ من الكلمات المفتاحية. وهذه الكلمات تحضر بكلّ التباسها وتنوّعها؛ وبحث وليامز الدلالى لا يعيا. غير أنّه ما من أثر للمنظومات النظرية المتنوعة التى أعطت هذه الكلمات معناها. والأمر كما لو أنّ كتابًا مدرسيًا فى الكيمياء كتبه معجمى لم يسبق له أن استوعب الجدول الدورى أو فهم الخلاف على النظرية المدارية الجزيئية.

وكان من أعراض الوهن الفكرى لدى أقصى اليسار، ما إن بلغ الافتتان بألتوسر حدّه، أنّه قبل ***الماركسية والأدب*** بوصفه مساهمةً جديّة فى النظرية الاجتماعية.

أمّا وليامز فراح ينظر إليه على أنه منهجه الأساسى فى قلب إجراءات الشكلانية، وإعادة وضع الأدب ضمن الكلّية الاجتماعية التى تشكَّل فيها، والتى هى عند وليامز كليّة اجتماعية متصوَّرة تاريخيًا. ومن روح الماركسية الغربية أن ترى إلى هذا الإجراء، بعيدًا عن كونه اختزاليةً اقتصادية، على أنّه إجراء ماركسى فى جوهره، وبهذه الروح وحسب يمكن النظر إلى وليامز على أنّه ماركسى، بل وعلى أنّه مادى. أمّا توفره فى مرحلة محددة من مسيرته على هذه الروح المتسامحة فقد توقفت إلى حدٍّ بعيد على الشكل الذى كان رائجًا آنذاك من أشكال الماركسية. ولعلّ أشرس نقد تعرّض له ريموند وليامز فى حياته كلّها هو ذاك الذى صدر عن تلميذه الذى ظلَّ معجَبًا به لفترة طويلة، تيرى إيغلتون، فى كتابه ***النقد والإيديولوجيا***(٢١). ولم تكن تلك

---

(21) pp. 21-42.

الشراسة مجرّد محاولة أوديبية للإطاحة بأبٍ فكرى مثير للإعجاب، وهذا ما يُعْتَرَف به فى الكتاب ذاته. فإيغلتون كان فى تلك اللحظة ألتوسريًا متحمّسًا، ويدافع عن ماركسيةٍ نظرية صارمة. وتأنيبه وليامز لم يكن شخصيًا، بل جيليًا وتمثيليًا.فقد كانَ له كامل وزن **اليسار الجديد** الثانى، الذى قَبِلَ **النظرية** القادمة من بقية أوروبا، ونبذ **اليسار الجديد** الأول، الذى كان ذا صلة بالتجريبية البريطانية(٢٢).

وفى انحرافٍ ينطوى على مفارقةٍ ساخرة، فإنّ وليامز هو الذى بقى، والذى أثمرت أفكارُه الآن أشدّ الإثمار. أمّا أفكار ألتوسر فقد انهارت تمامًا فى ثمانينيات القرن العشرين؛ حتى إننى أشكّ فى أن يدافع عنها الآن أى أحد، على الرغم مما كان لها من أثرٍ هائل وضارّ على الأسس الإبستمولوجية للنظرية الأدبية، وهو ما أوضحته فى الفصل السابق. غير أنّ الموقف الذى جرت العادة على دعمه ضمنيًا- وهو أنّ الأدب مقولة برجوازية لا حاجة بالماركسيٍ لأن يُعنى بها- ليس بالموقف الألتوسرى. وكان نصفه - كما سأبيّن لاحقًا فى هذا الفصل- قد أتى من وليامز نفسه.

٢-٤ نشوء الدراسات الثقافية:

غدت كتابات وليامز، ***الثقافة والمجتمع*** و***الثورة الطويلة*** و***اتصالات***، ذات أهمية أكاديمية هائلة: فقد عملت معًا على افتتاح فرع أكاديمى جديد، هو **الدراسات الثقافية**، الذى بات ولا يزال إلى حدٍّ ما منافسًا لشهادات الأدب الإنجليزى الأكاديمية، ويقوم مثلها على النقد الأدبى التقويمى. وقد ردّ وليامز أصل هذه الأعمال إلى الخمسة عشر عامًا التى قضاها فى تعليم الكبار؛ أمّا

---

(22) p 34.

هى فقد وفّرت بدورها الفرع الأكاديمى الضرورى لتدعيم مقررات الدراسات المعرفية العامة الجديدة فى الكليات التقنية المنتشرة فى أرجاء البلاد، والتى راحت تتطور منذ أوائل ستينيات القرن العشرين. ولاحقًا، فى سبعينيات القرن العشرين، كان كلّ من يتورط فى وضع مقررات جديدة فى الدراسات الثقافية ودراسات الاتصال يجد وليامز قد تولّى نصف مشاغله وتشومسكى النصف الآخر، فى حين يقف **مركز برمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة** فى الخلفية (وقد نزعت هذه المقررات لأن تكون خليطًا من العمل على وسائل الإعلام والعمل على الألسنية، وعلم النفس، إلخ).

ولطالما كانت الدراسات الثقافية فرعًا تصعب الإحاطة به. فعلى الرغم من كونها يساريّةً على الدوام، بل وماركسيةً إلى هذا الحد أو ذاك فى أغلب الأحيان، كانت قد رفضت منذ البداية تلك الفكرة المادية التى مفادها أنّ من الممكن النظر إلى الثقافة على أنّها مجرد انعكاس للاقتصاد أو نتيجة مترتبة عليه. وعلى العكس، فقد كان دافعها البدئى الكشف عن ثقافة مبدعة لدى الطبقة العاملة والاحتفاء بها، فى معارضة لثقافة النخبة المناصرة للمحافظين. وقد تمثّلت كلاسيكياتها الأولى فى كتاب تومسون ***نشوء الطبقة العاملة الإنجليزية***، وفى كتب وليامز، وكتاب هوغارت ***منافع القراءة والكتابة***. وتمثّل تجسيدها المؤسساتى الأول فى **مركز الدراسات الثقافية المعاصرة**، الذى أقيم فى برمنغهام عام ١٩٦٤، وأداره فى البداية هوغارت، ثم ستيوارت هال فى العقد بعد العام ١٩٦٩، وكان محررًا سابقًا فى الـ *New Left Review* ومن المغرى أن ننظر إلى هذا التغيير كمثال آخر على إزاحة **اليسار الجديد الإنجليزى** التجريبى وإحلال يسار جديد تنظيرى وأوروبى محلّه؛ غير أنّ ذلك ليس بالصحيح تمامًا. فكتاب ***الفنون الشعبية*** (١٩٦٤)، الذى وضعه ستيوارت هال وبادى وانل، ليس نظريًا مطلقًا: بل هو كتاب تعليمى ينتمى إلى التقليد الليڤيزى اليسارى. وبمرور الوقت، أثبت هال أنّه ماركسى

متشكّك وعقلانى، يقارع النظرية الجديدة ولا يمضى إلى أبعد من ذلك. وكما قال عام ١٩٨٣(٢٣): "غرامشى هو الحدّ الذى توقفت عنده فى الاندفاع الجامح صوب البنيوية والتنظيريّة. ففى لحظة محدّدة وقعت على غرامشى، وقلت "إلى هنا وحسب!". ويبقى هال شخصية أساسية فى الدراسات الثقافية، ولا تمكن رؤيته على أنه مجرد هامش لوليامز.

ولقد تقدّمت الدراسات الثقافية عبر النماذج النظرية الألتوسرية والغرامشية، التى سنأتى إليها لاحقًا. وقد قدّم هال فى ١٩٩٢ وصفًا لتقدّمها هذا. ومثل معظم الفروع فى هذا الميدان، توسّعت الدراسات الثقافية بصورة هائلة فى السنوات الأخيرة. وفى العام ١٩٩٠، عُقِدَ فى إيلينويز مؤتمر دولى ضخم - بعنوان **الدراسات الثقافية، الآن وفى المستقبل**- وفى عام ١٩٩٢ جمع غروسبرغ ونيلسون وتريخلر أوراقة البحثية فى كتاب بهذا العنوان هو أفضل محاولة أعرفها فى تناول هذا الموضوع. ولو كان لى أن أغامر فى توصيف الدراسات الثقافية لقلت إنّها نوع من الأنثروبولوجيا اليسارية الشعبية تركّز على أوجه المجتمع السطحية، الفنون الشعبية، وليس على ما هو جوهرى، مثل الأوضاع الاقتصادية. غير أنّ هذا يعنى إطلاق حكم ماركسى تقليدى بشأن ما هو سطحى الأمر الذى ينبذه اختصاصى الدراسات الثقافية، مثلما نبذه وليامز قبله. فثمّة بُعْدٌ كامل لهذا المبحث معنى بنظريات التمثيل المحنّكة، و"بناء" الهويات الثقافية. ويرى كثير من الممارسين أنّ واقع المجتمع هو هنا، وليس فى الاقتصاد(٢٤). وقد انتقل بعضهم فلسفيًا إلى موقف ما بعد حديث شكلى، يُنْظَرُ فيه إلى **نظريات** ماركس وفرويد على أنّها **سرديات**؛ سرديات كبرى فات أوانها الآن.ولعلّها جزء من مشروع فكرى كامل فات أوانه الآن(٢٥).

---

(23) Nelson and Grossberg 1988، p. 69.

(24) Cf. E. Laclau and C. Mouffe 1985; Barrett 1991.

(25) Lyotard 1984; 1989; Featherstone 1988; Appignanesi 1989.

ولا يزال من الممكن أن نشهد تحولاً تدريجيًا فى الشهادات العلمية فى مجال الأدب من النموذج النقدى الأدبى إلى نموذجٍ من نماذج الدراسات الثقافية. وقد دافع إيستهوب فى العام ١٩٩١ عن هذا التحول. غير أنّ هنالك شيئًا آخر غريبًا (إلى جانب المثالية ما بعد الحداثية) ينزع لأن يحدث فى تطور هذه المقررات الجديدة. فرؤية وليامز كانت تاريخية فى جوهرها؛ وكان يرمى إلى أخذ كامل تراث الثقافة الإنجليزية وتملّكه اشتراكيًا. وكذلك كان الباحثون الآخرون ذوى دراية تاريخية كاملة، ولو لم يكن التاريخ مصدر إلهامهم الأساس. أمّا المقررات الجديدة فليست تاريخية مطلقًا فى أغلب الأحيان[٢٦]؛ وتفتقر إلى بعدٍ كامل. والطالب الذى يتعلّمها يفترض بصورة غير واعية أنّ المجتمع الراهن هو المجتمع الوحيد الذى سبق له أن وَجدَ، وأن البديل الوحيد للمجتمع الحالى هو تغيير اشتراكى للمجتمع الحالى. وهذا ما يجعل الاشتراكية يوطوبيا. وهذه المقررات ليست اشتراكية بالضرورة. ويمكن أن تغدو –وعلى المدى الطويل ثمّة ضغط اقتصادى شديد لأن تغدو– تمهيدًا تجاريًا محضًا للعمل فى الإعلام. والحال، إنّ الشهادة العلمية الليـﭭيزية التقليدية فى الأدب الإنجليزى أشدّ راديكالية من ذلك، بل وأعمق تاريخيًا.

٣- "علمٌ" ماركسى للنصّ:

كلٌّ من كان ناشطًا فى الأدب الإنجليزى فى أواخر ستينيات القرن العشرين وسبعينياته كان يرى النقّاد اليساريين الجدد اللامعين، وقد انكبّوا على استيراد النظرية الأجنبية إلى بريطانيا ضيّقة الأفق. وبعد عقد من ذلك

(26) Cf. Catherine Hall، in Grossberg *et al.* 1992، p. 272.

كانوا قد طوروا طريقةً مزدوجة مميّزة تجمع بين اتضّاع العبيد الزائد تجاه الفرنسيين والتنمّر السادى الواثق على زملائهم البريطانيين الأكبر سناً. وإليكم مثال على الخصيصة الأولى:

أى ماركسى يحاول الآن بناء جماليات مادية لابدّ أن يكون واعيًا ذلك الوعى المؤلم بما لديه من ضروب القصور. ولا يقتصر الأمر على أنّ كثيرًا من القضايا فى هذا الحقل مشحونة وغير مبتوت فيها، بل يتعدّاه إلى أنّ التدخّل من إنجلترا غالبًا ما يعنى بصوره أوتوماتيكى أن يحرم المرء نفسه من حقّ السجال. وأن يشعر ذلك الشعور الحاد بأنّه بلا تراث، وبأنّه ضيفٌ حلَّ على أوروبا التى احتملته، وغريبٌ متقدّم على أقرانهِ لكنه متطفّل(٢٧).

من الصعب أن نصدّق أنّ من يقول هذا تلميذ لريموند وليامز، وزميل له، معجب باستقلاله الشديد. بل من الصعب أن نصدّق أنّ مقطعًا مثل هذا ليس ساخرًا، إذ إنّ هذه الكلمات هى بالضبط ما يودّ المرء أن يكتبه، كى يهزء بالفرنسيين. غير أنّ ماركسية ألتوسر كانت تُرَى فى هذه الفترة على أنّها الكلمة الأخيرة فى سجالٍ مهيب عبر القرون، لم يسهم فيه حزب العمال البريطانى بأى شىء.

وثمّة فى هذا المقطع استمرارية – فى – الاختلاف تذكّر المرء بمنظّر أقدم بكثير. فهو يبدو شبيهًا تمامًا بما قاله ت. س. إليوت حين تشاوف على افتقار بليك إلى تراث.

إنّنا نكنّ من الاحترام لفلسفة بليك (وربما لفلسفة صموئيل بطلر) ما نكنّه لقطعة أثاث بديعة منزلية الصنع، فنُعجَب بالرجل الذى صنعها من فضلات البيت. لقد قدّمت إنجلترا عددًا كبيرًا من أمثال هذا الروبنسون

---

(27) Eagleton 1976، *Criticism and Ideology*، p. 7.

كروزو واسع الحيلة؛ غير أننا لسنا بعيدين عن القارّة كل هذا البعد أو عن ماضينا، كى نكون محرومين من مزايا الثقافة إذا ما رغبنا فيها[٢٨].

مدهش"كيف يلتقط هذا الصوت القديم من أقصى اليمين نبرة **اليسار الجديد** الجديد فى تعامله الليـڤيزيين الإنجليز الخشنين، أو مع فلاسفة اللغة الإنجليز البسطاء، أو مع فلاح مثل ريموند وليامز. والحقيقة أنّ هذه النبرة، على الرغم من اكتسابها من قبل باحثين من أصول عمالية، هى نبرة اتّضاع تبديه الطبقة العليا رفيعة التعليم. وهى تقول: "لا تفكر، فالثقافة موجودة؛ والثقافة ألمانية أو فرنسية"[٢٩]. وقد أضاف اليسار الأدبى إلى هذه رغبةً يائسة فى أرثوذكسية سياسية، وإيماناً بأن أرثوذكسيته هى علمٌ اجتماعى جديد.

هكذا يُؤَنِّب وليامز على نحو متواصل، فى ***النقد والإيديولوجيا***، على ضيق أفقه. وأسوأ إساءات وليامز أنّه لا ينى يكتشف لنفسه مفاهيم ثمّة مصطلحات ماركسية تقابلها: فما يقابل "بنية الشعور" هو الإيديولوجيا[٣٠]. وإذا كان المرء غير مبالٍ بصوابيّة العقيدة الماركسية، مثلما كان ويليامز غير مبالٍ تلك اللامبالاة العدوانية، فإنّ ذلك يقرّبه على نحوٍ خطيرٍ من مناهضة الفكر[٣١]. وإنّه ليسعدنى أن أرى أنّ اليسار قد عاد أخيرًا إلى الإعجاب بوليامز بقدر إعجابه، ذات مرّة، بألتوسر. كما يسعدنى اعتباره ألتوسر ضربًا من سقط المتاع.

---

(28) Eliot 1932 *Selected Essays*، p: 321.

(٢٩) ما تقوله فعليًا:"ابحث عن السلطة الثقافية كى تقول لك بماذا تفكر وتشعر". هذا ما يتقاسمه إليوت اليمينى مع الماركسيين: تفضيل السلطة على الحكم الشخصى المباشر. انظر:

Eliot 1923، "The Function of Criticism" in Eliot 1932،*Selected Essays.*

(30) p. 33.

(31) p. 33.

غير أنّه كان لدى اليسار، كما رأينا، أسباب وجيهة تمامًا لرفض وليامز. فهذا الأخير لم تكن لديه، في الحقيقة، أيّة نظرية في الأدب، بل كان لديه سجلّ حافل بمقاومة النظرية. وقد حاول أن يطور تقاليد التحليل الأدبي والثقافي القائمة ويسبغ عليها معنى اشتراكيًا. لكنه لم يقطع معها إبستمولوجيًا على أي نحو من الأنحاء. وما كان ثمة حاجه إليه (كما قيل لنا في العام ١٩٧٦) هو الانتقال إلى نطاقٍ جديدٍ تمامًا: نطاق النظرية العلمية. وهذا يبدو سخيفًا الآن، لكنّه لم يبدو كذلك آنئذٍ، وكان ثمّة توازيات مهمة في مجالات أخرى لا علاقة لها بالماركسية. ففي الألسنية في سبعينيات القرن العشرين كان ثمّة شعور، مبرّر بعض الشيء، بأنّك إن لم تنجز الأمور بالمناهج الجبريّة التي جاء بها تشومسكي، فإنّك لن تنجزها بصورة جديّة على الإطلاق[٣٢]. وكان لدى بعض الاقتصاديين الشعور ذاته بشأن المناهج الرياضية. كانت تلك مرحلة تعرّضت فيها التجريبية لهجوم مبرر في معظم الحقول الأكاديمية، وكان للنظريّة المجردة قيمتها المغالى بها. ولذلك كانت مرحلة يسهل فيها كثيرًا صبّ اللعنات على حاجة الناقد الأدبي لأن يكون صادقًا فيما يتعلّق بتجربة القراءة الفعلية، باعتبارها شكلاً من أشكال "التجريبية"؛ كما يسهل التنطّع لإحلال أشدّ أشكال العلم "الماركسي" تجريدًا وجفافًا محلّها.

ولعلّ سوء الحظ الذي لحق باليسار الأدبي كان يكمن في نموذج النظرية الخاص الذي كان لديه. فألتوسر، بحسب المعايير ما بعد البنيوية، كاتبٌ واضحٌ ومتّسق ومتواضع، أمّا بحسب أيّة معايير أخرى، فهو فارغٌ على نحوٍ غير عادي، ومتناقض، ومدّعٍ. ولو كان لدى ذلك اليسار أي اهتمام

---

(32) Cf. Jackson 1969، "Radical Conceptual Change and the Design of Honours Degrees"
ولقد كنت متحمسًا حيال النظرية مثل أي أحد آخر، ولا أزال كذلك عمليًا.

بالعلم الطبيعى مهما يكن، لصعب عليه أن يقبل نموذج النظرية العلميّة الذى قدمه ألتوسر: رقْصٌ هيغلى لمقولاتٍ مجردة ينتج معرفةً بموضوعه على نحوٍ سحرى. ومع أنّ هذا اليسار كان نقديًا تجاه ألتوسر نفسه، فإنّ هذا هو الأساس الذى حاول أن يقيم عليه علمًا للنقد. وكما يقول إيغلتون، فى ***النقد والإيديولوجيا*** (ولعل محاولة إيغلتون هذه أن تكون الأشد طموحًا بين تلك المحاولات)[٣٣]: "الضامنٌ لنقدٍ علمى هو علم التشكيلات الإيديولوجية"[٣٤].

والدعاوى الأساسية فى هذه الطبعة من النقد العلمى هى أنّ بمقدورنا أن نميز أسلوب إنتاج عام وأسلوب إنتاج أدبى؛ وإيديولوجيا عامةً، وإيديولوجيا جمالية، وإيديولوجيا المؤلّف؛ وأنّ هذه الأمور تتفاعل بطرائق هائلة التعقيد تتغيّر بمرور الزمن. كما يُنْظَر إلى المؤلّفين الأفراد، فى هذه النظريات، بوصفهم مجرد أدوات أو حوامل لمثل هذه المقولات. ومن الممكن وصف تاريخ الأدب من حيث هذا التفاعل، وبحسب معايير العلم الألتوسرى، فإنّ لدى إيغلتون قدرًا كبيرًا من المعلومات التجريبية كى يقدّمها خاصةً فى الفصل الرابع من كتابه ***النقد والإيديولوجيا***، كتأريخ نقدى ماركسى للأدب الإنجليزى من أرنولد إلى لورانس. وتحليله لافت وليس اختزاليًا على الدوام. غير أنّه ليست لديه أيّة نظريات تنبؤية يقدّمها، وليس لديه تاليًا أى علم تجريبى بالمعنى العادى. وهذا ليس علمًا بل تأويلا سياسيًادوغمايًايزعم أنّه علم.

وما يجعل هذا التناول يبدو كأنّه "علم" فى الفصل الثانى هو خاصية بارزة. فإيغلتون بحدّته المعتادة واستلهامه ممارسة ألتوسر فى إشارته إلى "أجهزة الدولة الإيديولوجية" بالأحرف الأولى لهذه الكلمات (أ د إ)، يلتقط

---

(33) Compare the Earlier book by P. Macherey 1966b‹*A Theory of Literary Production.*

(34) p.97.

المبدأ الأساسى فى بناء نظرية علمية على الأسس الألتوسرية: ألا وهو الاختصار. هكذا يختصر مصطلحاته العلمية التقنية الأساسية ويتكلم على (أ إ ع) أسلوب الإنتاج العام و (أ إ أ) أسلوب الإنتاج الأدبى، وعلى (إ ع) إيديولوجيا عامة، و(إ ج) إيديولوجيا جمالية، و(إ م) إيديولوجيا المؤلِّف؛ ويربط اختصاراته معًا بمصطلحاتٍ ألتوسرية مثل فرط التحديد.

والنتيجة هى واحدة من أكثف قطع النثر فى النقد الإنجليزى:

هكذا يمكن لـ (أ إ ع)، وهو نفسه عبارة عن خليط عناصر متباينة تاريخيًا، أن يجمع فى وحدةٍ متناقضة عناصر إيديولوجية متباينة من كلٍ من (إ ع) و(إ ج). وعلى سبيلٍ المثال، فإنّ من الممكن قيام تمفصل مزدوج أ إ ع/إ ع_إ ع/إ ج/إ إ أ، يمكن على أساسه لنوع من الـ (إ ع)، وقد تحولت بواسطة الـ (إ ج) إلى مكون إيديولوجى لـ (إ إ أ)، أن تدخل فى صراع مع العلاقات الاجتماعية التى وُجِدَت كى تعيد إنتاجها فى (أ إ ع)[٣٥].

وهذه الجملة الأخيرة، فى تقديرى، هى الطبعة العلمية من الدعوى التى مفادها أنّه فى حين توجد الإيديولوجيا العامة لمجتمع ما كى تدعم أسلوب الإنتاج العام وتعيد إنتاجه، فإن أنواعًا منها قد تنقلب على ذلك الأسلوب بفعل الإيديولوجيا الجمالية المرتبطة بأسلوب الإنتاج الأدبى. وهذا ما يفسّر كيف احتج الشعراء الرومانسيون على المجتمع التجارى الفردانى باسم الفردانية.

وإذ تُتَرْجَم هذه النظرية على هذا النحو، فإنّها لا تكون هراءً ولا متناقضةً، وهى تتوافق مع ماركسيةٍ اقتصاديةٍ أرثوذكسيةٍ أكثر مما توحى به مصطلحاتها. ولعلَّ من الأفضل أن أعبّر عن احترامى الشّديد لأشياءٍ جوهريةٍ

---

(٣٥) من الشائق أن نقارن هذا مع المقطع الذى سبق أن أوردناه لبيشو فى الفصل المخصص لألتوسر؛ إيغلتون أوضح بكثير.

يقولها إيغلتون عن الطريقة التى تتفاعل بها أساليب الإنتاج وأنماط الإيديولوجيا المختلفة هذه فى سياق التاريخ الأدبى، وأحسبُ أنّ مساهمته فى هذا التاريخ تعدل أهمية مساهمة كودويل، على سبيل المثال. لكن من الواضح أنّ هذا النوع من الكتابة محاكاة ساخرة للعلم؛ مع أنّه ناجعٌ على نحوٍ مدهش كشكل من التصنيف الذى يدلّ على ولاء سياسى. وهو لا يشبه العلم إلاّ بقدر ما تشبه تلك الجعران المصرية المعدّة للبيع للسيّاح والمغطّاة بالكتابات الهيروغليفية التى لا معنى لها الجعران الأصلية. لكن هذا لا يهمّ **اليسار الجديد**، الذى لا يعرف شيئًا أفضل. وهو يشبه الأسلوب النثرىفى بحث عن الـ DNA أكثر مما يشبه أسلوب الدكتور ليـڤيز النثرى. وهذا ما يهّم.

ومن السهل أن نتهكّم هنا. غير أنّ هنالك قضية خطيرة بشأن مكانة الصياغة الصورية ضمن النظرية الأدبية تتعدى ممارسة أى منظّر بعينه. فما هو الفرق بين اختصارات تشومسكى “NP”s (عبارات اسميّة) و “VP”s (عبارات فعليّة) التى يوافق الجميع على أنها تشكّل جزءًا من صياغة صورية للقواعد فعلية وذات محتوى تجريبى كبير، وبين (أ إ د) إيغلتون، مما ليس له مثل هذه المكانة؟ والمؤسف أنّ كثيرًا من المنظّرين المحنّكين على أرفع المستويات – بمن فيهم المنظّرون الأوروبيون الكبار الذين يراد منا أن نُعْجَب بهم، مثل لاكان وألتوسر – لا يعرفون من العلم أو الرياضيات ما يكفى ليعرفوا ماالصياغة الصورية.

فى عمل تشومسكى على القواعد، كما فى الفيزياء أو الكيمياء، أو فى أى فرع من الرياضيات التطبيقية، تُفْرَض قواعدُ صياغةٍ صوريةٌ على الرموز المُسْتَخْدَمة، التى تطلق فى الوقت ذاته دعاوى تجريبية بشأن المجال الموصوف، ويمكن التلاعب بها من خلال بعض القواعد الجبرية المحدّدة جيدًا بغية التوصّل إلى تنبؤات قابلة للاختبار. أمّا لدى إيغلتون أو ألتوسر فلا

نجد مثل هذه القواعد أو التنبؤات، وصياغاتهما الصورية فارغة كليًا. لكن من الضرورى القول إنّ هذه مرحلة أفضل من الصياغات الصورية الجبرية فى ***كتابات*** لاكان. فبعض هذه الأخيرة يبدو مثل الصيغة الجبرية تمامًا، لكنه لا يخضع لأيّة قواعد جبرية معروفة. ولابّد تاليًا من تأويله كما تؤوّل الألغاز التى تُسْتَنتَج فيها مقاطع الكلمة من عدّة صور أو رموز! وهذا ما يُقَدَّم على أنّه جزء مهم من نظرية لاكان، وليس كمثال على لعب اللاوعى. وهذا النوع من السخف على وجه التحديد هو الذى يجب أن نبقيه فى أذهاننا حين نقوّم المزاعم المفرطة التى أطلقتها النظرية الفرنسية.

ويحمل الفصل الثالث من ***النقد والإيديولوجيا*** عنوانًا هو "نحو علمٍ للنصّ"؛ غير أنّ المحتوى التجريبى يختفى فى الحقيقة: فهذه فلسفةٌ فرنسية مع مقاربةٍ للإبستمولوجيا ميتافيزيقية جذريًا، ومجازيّة جذريًا. وهى تبدأ بوصف النصّ على أنّه من إنتاج الإيديولوجيا، لكن معنى الإنتاج (الـ إ فـى أ إ ع) ينزاحِ عن معناه الماركسى العادى، ويغدو "إنتاجً" مسرحية! وهذا ما يؤدّى إلى قَلْب السببية قَلْبًا ما بعد بنيوى مميّزًا، وإلى توريةٍ ولَعِبٍ علي الألفاظ. فالإيديولوجيا لا تنتج النصوص سببيًا، بل النصوص إنتاجٌ مسرحى لإيديولوجيا موجودة مسبقًا. ثم تأتى بعد ذلك صفحات خمس من التحليل الميتافيزيقى لإنتاج المسرحيات."ليس الإنتاج بهذا المعنى روحُ جَسَدِ النصّ، كما لا تصحّ العلاقة العكسية، وهى أنّ النصّ جوهر الإنتاج الذى يبعث فيه الحياة...". أمّا بقية الفصل فتستكشف العلاقة بين النص والإيديولوجيا والتاريخ. وتبدو الإيديولوجيا من "إنتاج" التاريخ. وبذلك يكون العمل الأدبى "إنتاجًا" مرفوعًا للقوة الثانية، ويلغى ذاته جزئيًا، كى ينكس عائدًا إلى ما يشبه المعرفة، خاصةً إذا ما أمكن تقويمه بنقدٍ ماركسى حصيف(٣٦).

---

(36) p. 85.

يبدو لى هذا طبعةً شديدة الغموض من موقف مألوف (انظر الفصل السادس): كى نجعل عملاً أدبيًا يحكى لنا عن الحرب الطبقية، علينا أن نقوم بفعلين من أفعال التأويل مستخدمين النظرية الماركسية: واحدٌ على العمل ذاته، وواحد على التاريخ الذى أُنتِجَ ضمنه. لكن هذه النظرة تقوم بالطبع على ميتافيزيقا ماركس المادية الخاصة - بما فيها افتراض أنّ التاريخ واقعى - وإبستمولوجيته الانعكاسية. وهى نظرة لا تعرف اللغة الفرنسية.

وليس من الإنصاف أن نترك هذا الطور المحدّد من الألتوسرية الإنجليزية دون أن نضرب مثلاً على النقد الذى أمكنها أن تنتجه. وهذا الأخير غالبًا ما تدبّر أمر الجمع بين تعقيد لا اختزال فيه واستفزاز شديد للإنسانويين. هكذا يرى إيغلتون فى الفصل الرابع من ***النقد والإيديولوجيا*** أنّ علينا **ألاّ** نختزل فنّ جورج إليوت إلى ما فيه من إيديولوجيا؛ فالإيدولوجيا هى فعليًا شىء يدلّ عليه خليطٌ من الأشكال الأدبية: الرعوى، والواقعية التاريخية، والحكاية الخرافية، والخطاب المُنْتِج للأساطير والتعليمى... وهذا ما لا يمكن أن يوافق عليه سوى قلة قليلة من الإنسانويين لكنه قبل هذا يقول:

لا تشير العبارة "جورج إليوت" إلى ما يزيد على إقحام محددات إيديولوجية خاصة ومعيّنة -مثل المسيحية الإنجيلية، والنزعة العضوية الريفية، والنسوية الناشئة، والنزعة الأخلاقية البرجوازية الصغيرة- فى تشكيل إيديولوجى مهيمن يدعمه وجودها من ناحية، ويربكه من ناحية أخرى.

ويشعر الإنسانويون -من إ. ب. تومسون إلى أقصى اليمين- بالسخط لما ينطوى عليه هذا القول من أنّ جورج إليوت (إذا ما توخينا الأغراض العلمية) ليست شخصًا. لكن الاعتراض على هذا الزعم يتمثل فى القول إنّه ينطلق من روحٍ هيغليّة يسارية تمامًا، وإنّه نمط من الخطاب كان ماركس وإنجلز قد نقضاه فى مطلع ***الإيديولوجيا الألمانية***.

٤-ألتوسر ونظرية الفيلم ونظرية الذّات:

فى أوائل سبعينيات القرن العشرين كان متنٌ للنظرية أكثر إثارةً بكثير قيد التطور على أيدى جماعة من الألتوسريين والسيميائيين الذين بلغوا ذرى مجلة *Screen* المُطِلَّة[٣٧]. ولم يكن ذلك بأقلّ من نظرية جديدة فى الذّات الإنسانية: وهو، كما أحسب، مشروع ضخم بالنسبة لمجلة سينمائية. وقد كان هؤلاء النقّاد شكلانيين، على قدر اهتمامهم بالجوانب الشكلية لكل من السينما والأدب؛ ولذلك فقد استخدموا معجم السيميائية الجديد[٣٨]. لكنهم كانوا أيضًا ماركسيين؛ وأرادوا أن يبيّنوا أنّ هذه الجوانب الشكلية لها جوانب إيديولوجية. وباتّباع طبعة ألتوسر من التحليل النفسى اللاكانى، أمكنهم أن يحددوا هذه الدلالة الإيديولوجية فى نظرية الذات: وهو مكان ليس من المعتاد أن يجد فيه ماركسى هذه الدلالة الإيديولوجية.

وما يراه الإنسانوى العادى هو أنّ الخطابات البشرية تنتجها ذوات بشرية، أمّا اللا إنسانوى ما بعد البنيوى فيقلب هذا، ويقول إنّ الذات البشرية تدعوها -أو تستدعيها- إلى الوجود ممارسات نطلق عليها اسم الخطابات. وتشتمل مثل هذه الممارسات على الأفلام والروايات؛ ولذلك لا يمكن للمثقف الأدبى أن يدرس فى هذه الممارسات أقل من سيرورة تشكّل الذّات، أو تموقعها على الأقلّ؛ بل وربما يمكنه تفعيل طرائق نستطيع من خلالها تسريع الثورة ببناءِ ذوات ثورية[٣٩].

---

(37) The Society for Education in Film and Television 1981، *ScreenReader2:Cinema and Semiotics.*Antony Easthope 1988، *British Post-Structuralism since 1968.*

(٣٨) انظر كتابى *بؤس البنيوية*، حيث أعلّق على ذلك.

(٣٩) "إلى أن يكون بمقدور الماركسية أن تنتج ذاتًا ثورية، فإنّ التغيير الثورى سيكون مستحيلاً":
Coward and Ellis 1977، p. 91

ولاشكّ أننا هنا إزاء الكشف عن تعقيداتِ حجاجٍ دام سنوات، واستخدم بعضًا من أصعب المفاهيم ما بعد البنيوية، وكان من العسير تتبّعه فى حينه. وسوف أحاول أن أبسّط هذا الحجاج وأكشف فيه عن صدعٍ عميق، وذلك بتقسيمه إلى مسألتين: مسألة نمط الذات الذى تنطوى عليه البنى الشكلية فى نصّ أدبى أو فيلم سينمائى بالنسبة للقارئ المثالى أو المشاهد المثالى؛ ومسألة نمط الذات الحاضر فى أناسٍ فعليين فى مناسبات عادية.

يمكن، فى الدراسات الأدبية والسينمائية، طَرْحُ فكرة **الذات** التى هى **أثرٌ للنصّ** على النحو البسيط التالي: من الواضح أنّ الحوار فى مسرحية يستلزم شخصيات تنطق به، ولكلٍّ من هذه الشخصيات رؤيتها الذاتية الخاصة إلى العالم، تبعًا لموقعها فيه. ومن الغباء أن نخلط بين هذه الشخصيات ولا نميّز واحدتها من الأخرى. ومن الواضح بالمثل أنَّ السارد فى رواية هو أيضًا ضربٌ من الشخصية، لها ذاتيتها الضمنية الخاصة؛ وذلك سواء أُعْطى هذا السارد اسمًا شخصيًا أو تُرِكَ غفلاً. ولا ينبغى لشخصية السارد أن تُطَابَق قطّ، شكليًا ومنطقيًا، مع شخصية المؤلِّف فالمؤلِّف شخص واقعى، والسارد مثل الشخصيات فى مسرحيته، لا يَعْرف إلا بالاستدلال من النصّ، المنسوب إليه، وهو بهذا المعنى أثرٌ للنص.

وإذا ما تحوّلنا إلى الفيلم، فإن بمقدورنا أن نخرج بتعميمٍ أبعد. فقد لا يكون هنالك سارد، بل زاوية نظر، يفرضها استخدام آلة التصوير. وما إن ينظر المرء فى هذه المسألة حتى يتّضح أنّ ما يفعله كلٌّ من النصوص الأدبية والأفلام السينمائية هو الانطواء على زاوية نظر معينة تُرَى القصة منها. فهى، كما يمكن القول، تضع القارئ أو المشاهد أو المستمع إلى المذياع فى **موقعٍ للذات** معيّن. بل يكاد يمكن القول إنها تخلق نوعًا من الذات الصنعيّة. واعتقادى أنّ هذا ليس محلّ خلاف وليس ما بعد بنيوى على وجهٍ

خاص؛ وهو إلى حدٍّ بعيد ما كان يمكن لأى ناقدٍ مقتدر أن يقوله فى خمسينيات القرن العشرين؛ وما كان يمكن أن يقوله ناقد ماركسى مثل كريستوفر كودويل فى ثلاثينيات القرن العشرين.

ويأتى الشطر الخلافى حين ننتقل إلى الذوات الواقعية -إلى الوعى الشخصى الواقعى لدى بشر فعليين- ونطبّق عليها المبادئ التى طوّرها لاكان وألتوسر. وما يراه الفهم الشائع ومعظم الفلاسفة هو أنّ العقل الواعى ينتج خطابات؛ أى أنّ الذات هى سبب الخطابات، بالمعنى السببى العادى. لكننا لا نعرفً العقول الأخرى - ولعلنا لا نعرف عقولنا!- سوى من خلال الخطابات التى تنتجها. ولذلك يقلب ما بعد البنيويين هذا ويزعمون أنّ الذات أَثَرٌ للخطاب. وقد انجذب بعض الماركسيين إلى هذا الشكل المقلوب لأنّهم شعروا أنّه أكثر ماديّة؛ فالخطابات مادية، والعقول مثالية. (انظر الفصل السابع أعلاه، حيث تجد نقدًا لهذا الموقف فى عمل ڤولوشينوف).

ومن الطبيعى أن يقول من هم ليسوا ما بعد بنيويين إنّ الذات ليست "أثرًا لخطاب"، بل فرضية يُقْصَد منها أن تفسّر خطاب. كما يقولون إن إنتاج الذوات للخطابات، في العالم الواقعى، هو على وجه الدقّة ما يجعلنا، فى العالم الواقعى، نستدلّ على الذات الواقفة خلف الخطاب، حين نسمع هذا الأخير؛ ولذلك، فإنّ إحدى طرائق تزييف وجود الذّات تتمثل فى بناء خطاب. والموقف ما بعد البنيوى، على أساس هذا التحليل، ليس سوى خلط مثالى نموذجى بين السبب الذى يجعل شيئًا ما يوجد فى الواقع، وأسس معرفتنا أنّه موجود.

ومثل هذا الخلط ما كان ليقوم لولا معونة المحلّل النفسى جاك لاكان والفيلسوف الماركسى لوى ألتوسر. فهما يقاربان هذه القضايا على نحوٍ مختلف قليلاً. وما يراه لاكان (بشىء من التبسيط الزائد) أنّ الذات الحقّة هى

ذات اللاوعى؛ والأنا هو شىء تبنيه الذات فيما يدعوه لاكان بـ "الخيالىّ"، أو الاستيهام، وهو يكاد يشبه عَرَضًا عصابيًا. وهو ليس بنية أساسية للتعامل مع الواقع، كما حسب فرويد: بل نتاج سوء معرفة ويسىء معرفة العالم هو ذاته. وقال لاكان أيضًا - وهذه هى النقطة الحاسمة- أنّ اللاوعى مبنى مثل لغة لأنّه أثّرٌ للّغة. (ويبدو أنّ الأساس الواقعى الوحيد لهذا الزعم أنّ المحلّل يستدل على اللاوعى مما يقوله المريض!)(٤٠).

أمّا ألتوسر فيرى أنّ الذات تُبْنَى فى الإيديولوجيا عبر سيرورة استدعاء؛ أى من خلال دعوتها لأن تفى بأدوار معينة. وتبدو "ذات" ألتوسر متوافقة تقريبًا مع "أنا" لاكان، كما يبدو سوء التعرّف الإيديولوجى متوافقًا تقريبًا مع سوء التعرّف اللاكانىّ؛ مع أنَّ هذين الضربين من التوافق لا يكونان تامّين، ويوفّران فرصًا لا تنتهى للخلط المتبحّر. وما هو مشترك بين جميع "الذوات" و"الأنوات" هو أنّها ليست كيانات جوهرية: فهى جميعًا يُستَدَلّ عليها من الممارسات التى تنخرط بها -خاصةً الممارسات الألسنية- والخطابات التى تستدعيها. وبهذا المعنى، فإنَّ تلك "الذوات" الواقعية الحيّة التى هى أصدقاؤنا وجيراننا هى آثار نصّ شأنها شأن جميع الشخصيات أو السارد فى كتاب. وجو بلوغز(*) هو أثر كلِّ النصوص الكثيرة التى استدعته فى سياق حياته. ولا يقتصر الأمر على أننا نستدلّ عليه من تلك النصوص، كما لو أنه شخصية فى كتاب، بل يتعدّى ذلك إلى أنّه يستدّل على نفسه من تلك النصوص! أو بمزيد من الدقّة، إن وجوده كذات ينشأ من الطريقة التى تكتبه فيها هذه النصوص.

---

(٤٠) يجد القارئ مناقشةً للاكان فى كتابى ***بؤس البنيوية***، الفصل ٣، القسم ٢؛ والفصل ٧، القسم ٣. وكذلك فى كتابى القادم ***الإطاحة بعلمية فرويد***.

(*) جو بلوغز، Joe Bloggs، يعنى الإنسان العادى.

وغالبًا ما تبنّت ما بعد البنيوية الألتوسرية نوعًا من النزعة الانتصارية الهيغلية اليسارية الثورية بشأن الذات الإنسانية، التى زعمت أنّها **فقدت مركزها** وأزيحت عن موقع السيطرة الفلسفية الذى كان لها لدى سارتر أو هسرل. ولذلك يحتاج المرء لأن يشير إلى شىء بالغ الوضوح. فثمة قدر كبير من الاختلاف بين ذاتية -أى كامل شخصية- شخص واقعى، وهى شىء يبقى ويتطور على مدى الحياة، ويقدر أن يستجيب، فى الستين من العمر، لخطاب ما كان قد التقاه فى العاشرة، ويبلغ من الصلابة والدوام العجيبين حدّ أنّك لا تستطيع أن تبدده فى العادة إلا بتدمير مادى للجسد الذى يعمل فيه؛ وبين وهم الوعى الجزئى المؤقّت الذى يدوم فترة قراءتك كتاب. وبشىء من الفجاجة، فإنّ شخصًا لا يذكر من هو، ويفترض أنّه سارد آخر كتاب قرأه، لابدّ أن يوضع فى الحال تحت رقابة سريرية.

وإذا ما أردنا تبنّى هذا النوع من المصطلحات، فإنّ علينا أن ننجز قدرًا كبيرًا من العمل كى نفصل الحجاجات حول الذاتية الواقعية عن الحجاجات حول الذاتية التخييلية أو القصصية. والمؤسف أنّ جو السجال ما بعد البنيوى (بميله إلى التوريات، وزعمه دكّ الحواجز المنطقية) لا يحبّذ الوضوح. ومرّة بعد مرّة، تُعامل الحجاجات حول الذاتيات التى تنطوى عليها النصوص كما لو أنّها تنطبق على ذاتيات القرّاء الفعليين، أو حتى على الكائنات البشرية بوجهٍ عام.

لننظر على هذا النحو فى الأشهر بين النصوص الحداثية جميعها، رواية جيمس جويس ***يوليسيز***. يمكن القول إنّ المدى الواسع من الأساليب والمقاربات فى هذا النصّ يدلّ على ذاتية متعددة ومعقّدة لدى السارد/القارئ. وإذا ما كان لنا أن نقارن مثل هذه الذاتية مع الذات البرجوازية الموحَّدَة المُضْجِرة، فإننا قد نشعر أنّها ذاتية ثوريّة. هكذا يغدو شكل ***يوليسيز*** الحداثى

إيماءةً ثورية لأنّه يميل لأن يُنتج ذاتيةً ثوريةً(٤١). ويمكن بحجاجات من النوع ذاته أن تَحَوّل **الواقعية التعبيرية** لدى روائية من القرن التاسع عشر مثل جورج إليوت إلى إيماءة استعاديّة بل محافظة، بصرف النظر عن محتوى رواياتها(٤٢).

وتحفظاتى هنا ليست موجّهة إلى الممارسة النقدية، بالمعنى الاحترافى المحدّد والدقيق للكلمة، لدى كولن مكّابى أو كاترين بيلسى، أو خلفائهما. وغالبًا ما يقدّم هؤلاء النقّاد تبصّرات ثاقبة فى الطريقة التى يتلاعب بها النصّ بقارئه الضمنى، فيدفعه إلى أشدّ مواقع الذات استثنائيةً. فإذا ما تصادف وجود نسويين، لم يجدوا أية صعوبة فى إيجاد الطرائق المميّزة التى يتمكّن بها فيلم من أن يتلاعب بالمشاهد، ويحوّله إلى ذاتية رجل يحدّق من موقع السيطرة فى امرأةٍ خاضعة لتلك التحديقة -موقع **النظر المسيطر**- ولو كان المشاهِد الفعلى امرأةً تعترض على هذه الحالة من السيطرة/الخضوع. (أفلام جيمس بوند، حيث العميل النشط القاتل محاط بحريم من النساء المثيرات، هى مثال واضح لكنه غير حاذق على هذا). ومثل هذه المقاربات تقدّم تحليلاً ثقافيًا ذا قوّة عظيمة.

ولا تبرز التحفّظات إلا حين تشجعنا أسس هذا النمط من النقد ما بعد البنيوى على إنكار الفرق بين نمطين للذات، وثلاثة مستويات للواقع، نُعنى بها هنا. فالفيلم، فى النهاية، هو تخييل؛ والذات التى يبنيها فى عقل المشاهد هى أيضًا تخييل، لا وجود له إلا بوجود التخييل الأكبر الذى يخلقه.

---

(41) Colin McCabe 1978، *James Joyce and the Revolution of the Word*; Coward and Ellis 1977، *Language and Materialism*.

(42) Catherine Belsey 1980، *Critical Practice*.

(أ) إننى أرى فيلم جيمس بوند من موقع النظر المسيطر الخاص بى؛ لكن "الذات"، التى ترى ليست سوى تخييل دَخَلَ عقل الشخص الواقعى الذى دخل السينما.

(ب) إذا ما واصلتُ، بعد انتهاء الفيلم، النظر إلى النساء الواقعيات بهذه الطريقة، فإن ذلك يكون من فعل الذات الواقعية، الأمر الذى لا يُحتَمَل أن يجرى إذا كانت الذات الواقعية امرأة؛ ولا يُحتَمَل أن يكون استراتيجية ارتباط ناجحة إذا كانت الذات الواقعية رجل.

(جـ) وإذا ما فكرت بالفيلم، بوصفه موضوعًا ثقافيًا يقع خارجى، فإننى سوف أتبصّر بواقعٍ آخر: إيديولوجيا مجتمعى. وسوف يوفّر لى العمل الفنى نظرةً إلى الإيديولوجيا من مسافةٍ معينة، كما سبق لألتوسر أن قال.

وكى نلخص فإنّ "خلق ذوات إنسانية" أبعد تمامًا من قدرات نصّ أدبى أو سينمائى، مع أنّ بمقدور هذا الأخير بلا شكّ أن يحدث تعديلات مؤقتة كبرى فى الذاتية، تدوم مادام الوهم موجودًا، فضلاً عن تعديلات صغرى دائمة.

٥- إلغاء الأدب والماركسية:

من بين شكاوى النّقاد التقليديين فى سبعينيات القرن العشرين، كان أكثرها تكررًا أنّ الألتوسريين يبدون كأنّهم يريدون إلغاء الأدب. وهذا لم يكن صحيحًا فى البداية. وكما رأينا، فإنّ الباعث الأول لدى الألتوسريين لم يكن إلغاء الأدب، بل صياغة نظرية "علمية" فى علاقة الأدب بأسلوب الإنتاج السائد. ولم يكن الباعث الثانى إلغاء الأدب، بل صياغة نظرية ما بعد بنيوية فى علاقة الأدب بـ"الذات". غير أنّه بمرور الوقت كانت الغلبة للحجاجات

التى تدافع عن ذلك الإلغاء وتدفع باتجاهه. ولعلّنا نجد هذه الحجاجات أوضح ما تكون فى كتاب طونى بينيت الصغير *الشكلانية والماركسية* (١٩٧٩): وهو كتاب سبق أن سنحت لى فى كتابى ***بؤس البنيوية*** فرصة انتقاد تعامله الغريب مع سوسور. وهو يستمّد حججه من مجموعة كبيرة من المنظّرين: من سوسور؛ من ريموند وليامز؛ من ألتوسر؛ من الشكلانيين الروس والبنيوية الباكرة التى تطورت من أعمالهم؛ من باختين وڤولوشينيوف؛ من ماشرى.

وما نعنيه بـ "إلغاء الأدب" وهو بالطبع "إلغاء الأدب كمقولة من مقولات التحليل". ولم يقصد بينيت وشركاه حرق أعمال شكسبير. لكنهم قصدوا إنكار اشتراك أعمال هوميروس، وڤيرجيل، ودانتى، وشكسبير، وملتون، ووردزورث، وديكنز وجويس بأيّة خاصية "أدبيّة" جوهرية تبرر تصنيفها معًا كأدب وفصلها عن كتابات أخرى غير أدبية فى أزمانها[٤٣]. وحين لا تكون ثمة خصائص جوهرية مشتركة ومحدِّدَة، من الطبيعى أن يكون جمعها معًا بوصفها "أدبًا" من عمل النقّاد؛ وفى زمننا هذا، من عمل نقّاد الأدب البرجوازيين، الذين خلقوا مجموعة متخيَّلة من القيم الإنسانية الكلّية التى يُفْتَرَض بـ"الأدب" من جميع الأزمان أن يمثّلها.

هكذا يغدو الحجاج ضدّ "الأدب" جزءًا من حملة "ماركسية" أكبر وأشد وحشية ضدّ "الإنسانوية"؛ تلك الفلسفة التى نُظِرَ إليها على أنّها تقوم على افتراضٍ مفاده أنّ هنالك قيمًا إنسانية كلّية وعابرة للتاريخ، وتلك الفلسفة التى كانت تُنسَب إلى كلّ خصمٍ من خصوم الماركسية الألتوسرية من الاشتراكيين الإصلاحيين إلى اللا إنسانويين المسيحيين مثل ت. س. إليوت. والحجاج

(٤٣) يتّفق كلّ نقّاد هذه المدرسة على تجاهل حقيقة أنّ ديكنز ووردزورث وملتون ودانتى وڤيرجيل قد افترضوا جميعًا أنّهم يقومون بالعمل ذاته أساسًا مثل أسلافهم؛ وأنّ كلّ واحد منهم قد قصد أن يضيف إلى تراثٍ موجود من الأدب مع أن تلك الكلمة لم تكن قد وُجِدَت بعد.

الذى يرى أنّ "الأدب" مقولة نسبيّة تاريخية هو النظير الأدبى لحجاج الماركسية التقليدية أنَّ "الطبيعة الإنسانية" مقولة نسبية تاريخية، كونها، كما قال ماركس فى الأطروحة السادسة من ***الأطروحات حول فيورباخ***، جملة العلاقات الاجتماعية. وقد بيّن نورمان غيراس فى العام ١٩٨٣[٤٤]، أنّه ليس صحيحًا أنّ المادية التاريخية لا تتلاءم مع مفهوم الطبيعة الإنسانية، أو أنّ ماركس لم يكن لديه مفهومٌ عن الطبيعة الإنسانية. غير أنّ الحاجة ذاتها إلى كتاب غيراس تبيّن كم كان الموقف المعاكس شائعًا فى سبعينيات القرن العشرين.

وثمّة خطّان للحجاج ضد وجود مقولة كلّية هى الأدب. يتمّثل أولهما فى أنّ مقولة "الأدب" بمعناها الحديث المعتاد اختراع تاريخى متأخّر (القرن التاسع عشر). وبذلك لا يمكن لأى شىء كُتِب قبل ذلك الوقت أن يكون أدبًا. وهوميروس، وتشوسر، وشكسبير، وملتون هم شىء آخر، والبرجوازية هى التى تأوّلتهم على أنّهم أدب. ويتمثل الثانى فى أنّه ليست لدينا حتى الآن مقولة واضحة هى مقولة الأدب، فجميع تعريفاته الواضحة هى تعريفات قاصرة، الأمر الذى يمكن تبيانه بتجريب كل منها بدوره إزاء أمثلة ضده، وهذا ما يفعله إيغلتون فى كتابه ***نظرية الأدب*** (١٩٨٣) بنشاط وحيوية لا مثيل لهما.

والسؤال الآن، ما نوع الأدلة التى تبيّن أنّ "مقولة الأدب" اختراع تاريخى متأخّر؟ ما يقدّمه بينيت فى العام ١٩٧٩ هو أدلّة على تغيّر فى معنى الكلمة. وهو يستمد هذه الأدلّة من كتاب ريموند وليامز ***الماركسية والأدب*** (١٩٧٧). لكن مصدر وليامز الأساسى وثيقة أبعد ما تكون عن الثوريّة: إنّها ***معجم أكسفورد للّغة الإنجليزية***. وإليكم الأجزاء ذات الصلة فى تعريف هذا المعجم كلمة literature (أدب):

---

(44) Norman Geras 1983، *Marx and Human Nature: Refutation of Legend.*

١-التحصيل من القراءة أو الكتب؛ الـتعلّم المـؤدَّب أو الإنـسانى؛ الثقافة الأدبية.

وهذا يرد كمعنى مهجور. فهو يعود إلى العام ١٣٧٥ (!) لكنه لا يزال المعنى المعجمى المعتاد فى العام ١٨١٨. أمّا آخر مادة أُدْخِلَت عليه فكان ما أدخل فى العام ١٨٨٠.

٣-الإنتاج الأدبى ككل؛ مجموع الكتابات التى جرى إنتاجها فى بلد محدّد أو فترة محدّدة، أو فى العالم عمومًا، كما تستخدم الكلمة الآن بمعنـى أضـيق للدلالة على كتابة جديرة بالاعتبار بسبب جمال شكلها أو تأثيرها الوجدانى...

هذا المعنى ظهر مؤخّرًا جدًّا فى كلّ من الإنجليزية والفرنسية.

أول مثال علَى هذا المعنى أعطى فى عام ١٨١٢؛ بصورة متأخّرة علـى نحوٍ مدهش، وقد ظلّ معنانا المعتاد للكلمة، إلى أن شقّ الألتوسريون طريقهم .

ثّمة أدلّة ملموسة إذًا على تحول فى معنى كلمة "أدب" فى بداية القرن التاسع عشر. وفى كتابه ***الكلمات المفاتيح*** يناقش وليـامز مجموعـة كاملـة ومعقدة من تحولات المعنى الطارئة على كلمات ترتبط بالأدب؛ ويرى فـى كتابه ***الماركسية والأدب*** أنّ مقولتى "الأدب" و"الجمالىّ"، "المنغرستين عميقًـا فى الثقافة الحديثة"، "محددتان تاريخيًا: صاغتهما ثقافة برجوازية فى لحظـة محددة من تطورها". ويأخذ بينيت هذا الموقف ويعدو به، حتى إنّـه يحـتفظ بمصطلح "الأدب"

للأشكال المسيطرة من الكتابة البرجوازية بوصـفه مقولـة محـددة تاريخيًا تشير إلى نمط محدد من الممارسة الثقافية"[٤٥].

(45) Bennett 1979، p. 16.

والنتيجة المباشرة، كما أرى، هى أنّ الملاحم الهوميرية والتراجيديات اليونانية القديمة ليست أدبًا، على الرغم من استيعاب النقّاد لها ضمن مقولة الأدب فى المرحلة البرجوازية. لكن ماركسيى ثمانينيات القرن العشرين لن يرتكبوا مثل هذا الخطأ؛ بل سينظرون إلى هذا العمل على أنّه نمط مختلف من الممارسة الثقافية، خاصٌ بزمنه. وهذا ما يصحّح أيضًا على أعمال دانتى، وشكسبير، وملتون. وبكلامٍ أدقّ فإنّ شيئًا لن يُعَدّ أدبًا قبل زمن شي للى. وبذلك نكون قد استدللنا على شىء كثيرٍ من تغير معنى الكلمات.

ويبيّن خط السجال الثانى أنّ تعريفات الأدب القائمة جميعًا لا تصلح. وهذا ما يفعله بينيت بصدد التعريف الذى قدّمته الشكلانية الروسية، وسوف أتناول حجاجه لاحقًا. أمّا إيغلتون فيسارع إلى التخلّص من فكرة الأدب بوصفه تخييلاً، أو لغةً مشددّةً على نحوٍ خاص، أو لغةً ذاتية المرجعية، وذلك بإيجاد أمثلة واضحة مضادة لكلِّ تعريف من هذه التعاريف: حالات نوافق على أنّها أدب ولا تفى بالتعريف، أو حالات ننكر أنّها أدب وتفى بالتعريف.

ويبدو أنّ خطى الحجاج هذين يعانيان من مرض ريموند وليامز؛ فهما لفظيان تمامًا، ينطلقان من وجود الكلمات أو عدم وجودها إلى وجود الأشياء أو عدم وجودها. ولا يجهل بينيت وسواه من كتّاب هذه المرحلة هذه المشكلة المنهجية؛ فهم لا ينفكّون يناقشونها؛ وهم واعون، بل فخورون، بما دفعهم إليه تأثير ما بعد البنيوية من مواقف مدهشة حيال الحقيقة والتمثيل. ويدافعون عن هذه المواقف دفاعات مدهشة مستمدّة من فرديناند دو سوسور (كما أعيد اختراعه فى باريس خمسينيات القرن العشرين) ولوى ألتوسر.

هكذا يُعامَل سوسور كفيلسوف ألسنى، يَرى أنَّ اللغة تُنتِجُ نظام المعنى الذى نتملّك عبره الأشياء الواقعية؛ ولذلك فإنَّ السؤال ما إذا كان الأدب موجودًا هو فى الحقيقة سؤالٌ عن اللغة أو التدليل[٤٦]. وهذه هى الرواية المعتادة التى تُقدَّم عن سوسور إلى اليوم فى معظم أقسام الأدب الإنجليزى؛ غير أنّها ليست ما قاله فى حقيقة الأمر. وسوسور الحقيقى كان واقعيًا علميًا وأطلق مصطلحيه النظريين الخاصين **اللغة والكلام**:

لاحظوا أننى قمتُ بتعريف أشياء لا كلمات؛ ومثل هذه التعريفات لا يتهددها خطرُ كلماتٍ معينةٍ ملتبسةٍ ليس لها معانٍ متطابقةٍ فى اللغات المختلفة ... فالانطلاقُ من الكلماتِ فًى تعريفِ الأشياءً هو إجراء ردىء[٤٧].

لقد رأى سوسور أنَّ ضروب الاختلاف فى لغتنا تفرض ضروبًا من التمييز على كتلة تفكيرنا المشوَّشة؛ لكنه كان ليدهش للفكرة التى مفادها أنّ الاختلافات فى لغتنا تحدّد بنية الواقع الاجتماعى والمادى. ولا أعلم مطلقًا لماذا لا تزال أقسام الأدب الإنجليزى لدينا تؤمن بهذا السوسور غير التاريخى، الذى لعلّه أن يكون من اختراع لاكان فى خمسينيات القرن العشرين.

غير أنّ مشكلة سوء التأويل هذه لا تُطْرَح بالنسبة لألتوسر. ولا يقتصر أمر بينيت، وإيغلتون وسواهما من هذه الفترة على فهم إشكالية ألتوسر؛ بل

---

(46) Bennett 1979، pp. 4-5.

(47)“Il est á remarquer que nous avons défini des choses et non des mots; les distinctions établies n'ont donc rien á redouter de certains termes ambigus qui ne se recouvrent pas d'une langue á l'autre... c'est une mauvaise méthode que de partir des mots pour définer les choses” (Saussure 1916 b، Critical Edition، p. 31).

ولقد ناقشت المقطع كاملاً فى *بؤس البنيوية*.

هم يعيشون داخلها فى حقيقة الأمر؛ وهم يتعمّدون تحقيق تقدّم مهم فى الألتوسرية بدفع إشكالية ألتوسر ضد نظريته الأدبية. وهنا، كما فى غير مكان، يتبدّى أنَّ أهمية الألتوسرية القصوى هى فى الإبستمولوجيا. فمنظّرو الأدب، بل ومنظّرو السينما، فى سبعينيات القرن العشرين أخذوا على محمل الجدّ الافتراض الذى مفاده أنّ إنجلترا بلد غارق فى التجريبية، وأنّ ما يحتاجه هو النظرية. وإذ ترجموا ذلك إلى دراسة الأدب، رأوا أنَّ المناهج الشائعة لدى نقّاد الأدب – القراءة الدقيقة، الحكم الانطباعى، التعميمات غير النهائية على أساسٍ مخصَّص لهذا الغرض أو ذاك– مناهج تجريبية. وهذه التجريبية، كما زعموا، تقوم على فكرة أنّ العمل الأدبى شيء يكشف معناه واضحًا وجليًا للعين المحدّقة، دون القيام بأى عمل نظرى.

وقد طرحوا قبالة ذلك الفكرة الألتوسرية التى ترى أنّ موضوع المعرفة تخلقه النظرية التى تصفه. وبذلك تكون قصيدةٌ ما بناءً نظريًا: فهى شيء ينتجه عملٌ نظرى، أمّا وهم أنّها موجودة، وأنّ الناقد لا يقوم بغير رصدها الدقيق، فينشأ من كبت وعى العمل المبذول لإنتاجها. ويصحّ الشيء ذاته على المعتمدات المكرّسة؛ فالمعتمد الأدبى المكرّس ليس شيئًا معطىً أو متعيّنًا، والمصادفة هى التى تجعل بعض الكتب أفضل من سواها. فذلك شيء تنتجه الممارسة النقدية. وتلك الممارسة تجرى فى أجهزة الدولة الإيديولوجية (الكليّات والجامعات). ولكن إذا ما كانت الكتب والمُعتَمَدات المكرَّسة على السواء نتاج ممارسة نقدية، فإنّ ممارسة أخرى تكون كفيلةً بأن تنتج معتمدًا مختلفًا تمامًا، ومجموعة مختلفة تمامًا من الكتب. والإيماءة الثورية التى تبرز الآن هى أن على المرء أن يستولى على أجهزة الدولة الإيديولوجية، ويضرم النار فى المُعتَمَد، ويقيم مجموعة جديدة من القراءات. وهذا هو البند الوحيد فى برنامج **اليسار الجديد** الذى سبق أن أُنجز جزئيًا. ولا حاجة، بالطبع، لنقاش طبيعته النخبوية.

لقد مضى التفكير الألتوسرى فى بريطانيا، فى العلوم الاجتماعية ثمَّ فى نظرية الأدب ونظرية السينما، أبعد بكثير مما كان يمكن لألتوسر نفسه أن يحتمله. وسرعان ما فاقت ألتوسرية هيندِس وهيرست[48] ألتوسرية المعلّم. فألتوسر كان قد ترك حيّزًا بسيطًا لاختبار النظريات تجريبيًا. أمّا هما فلم يتركا أى حيّز. وبالنسبة لهما، فإنّ النظريات التى تتناول المجتمع لا يمكن أن تطيح بها الوقائع؛ فلا يمكن أن يكون ثمّة وقائع خارج النظرية. ولا يلقى التاريخ التجريبى على الماركسية بأى ثقل مهما يكن؛ فذلك لا أهمية له، ليس نظريًا وحسب بل سياسيًا أيضًا. (ما أفترضه هو أنّ الماضى، بالتعريف، لا وجود له؛ وما يوجد هو بقاياه وحسب، فى الحاضر، كيما تفسّرها النظرية بالعلاقة مع نظرية الحاضر وسياساته). وإذ يسير هيندِس وهيرست على خطا ألتوسر فى ردّه الماركسية إلى إبستمولوجيا دوغمائية، فإنّهما يواصلان المسير ويسائلان مكانة الإبستمولوجيا ذاتها. وبذلك تختفى الماركسية برمّتها.

كان لانهيار الجمع الألتوسرى بين الماركسية وما بعد البنيوية أن يترك النقّاد الماركسيين البريطانيين فى وضع لافت ومثير. فقد أصرّ بعضهم، مثل إيستهوب، على هذا النموذج، وحاول أن يستخدمه كأساس نظرى لتحويل **الأدب الإنجليزى إلى الدراسات الثقافية**[49]. وتحرّك آخرون قُدُمًا إلى الفوكويّة وميكروفيزياء القوة، أو رجوعًا إلى الثقافوية على طريقة ريموند وليامز، بعد أن أعيد تعميدها باسم المادية الثقافية، لتعيد هنا ضمّ بعض الماركسيين العقلانيين مثل ستيوارت هال، الذى لم يكن يساريًّا قطّ فى حقيقة الأمر. فى حين بقى فريق ثالث، مثل إيغلتون، مع الماركسية ولا يزالون يُسمَعون وهم يشيرون إلى الطبقة العالمة أو ينظّرون حول الإيديولوجيا.

---

(48) Hindess and Hirst 1975; 1977; Hirst 1977; 1986.

(49)Easthope 1988; 1991.

لكنهم لا يكفّون فى الوقت ذاته، وعن طريق ألعاب بهلوانية مدهشة، عن التواصل مع نقّاد ما بعد البنيوية الحديثة الأشد مثالية؛ فضلاً عن تأثّرهم أعمق التأثّر بالنسبوية التى خلّفها وراءه انهيار الدوغمائية الألتوسرية.

٦- النظرية وإلغاء أقسام الأدب:

فى العام ١٩٨٣ ربَّع إيغلتون الدائرة بوضعه كتابًا دراسيًا شعبيًا رائجًا تناول فيه النظريات الأدبية العويصة المُبْهَمة، وجاء خلاصةً ناصعة وألمعية لعلم الظاهرات، والتأويل، ونظرية التلقّى، والبنيوية والسيميائية، وما بعد البنيوية، والتحليل النفسى حيث تمكّن من قراءتها على أنّها قولٌ واحد متّصل صادر عن وجهة نظر واحدة متّسقة: النظرية الأدبية فى أقصى تطورٍ بلغته عام ١٩٨٣. وكأنَّ ذلك لم يكن كافيًا، فبنى إيغلتون الكتاب على هيئة دفاع متماسك عن برنامج تعليمى، سار بتطور النظرية الأدبية اليسارية إلى خاتمته المنطقية. ويمكن تلخيص ذلك الدفاع على النحو التالى: ليس ثمّة ما هو أدب؛ ذلك أنّه ليس له موضوع بحث خاص ولا مناهج خاصة تميّزه. ولذلك ينبغى إلغاء أقسام الأدب الإنجليزى؛ ينبغى أن تُغلَق وتحلّ محلّها أقسام البلاغة السياسية.

أمّا ثمن مثل هذا الضغط البارع، كما سنرى، فكان قَدْرًا كبيرًا من الغشّ الفلسفى، حيث جرى تحويل مشكلات فكرية خطيرة إلى شعارات سياسية. وفى تصديره، يعتبر إيغلتون هذا الأمر ميزةً وليس فكرة حمقاء؛ وينكر أنه يمكن أن تكون هناك أيّة طريقة حيادية لتقديم نظرية، ويأمل لواقعة أنه يدلى بدلوه فى كل حالة محدّدة أن تنضاف إلى أهمية الكتاب. وهى تفعل ذلك من بعض النواحى؛ وقد أضافت بالتأكيد لما حققه الكتاب من تأثير على

جماهير الطلاب الماركسيين فى أوائل ثمانينيات القرن العشرين. وهذا هو الكتاب الماركسى الأشدّ نفوذًا بين كتب إيغلتون، على الرغم من عدم احتوائه أى عرض لنظرية أدبية ماركسية على وجه التحديد. فالماركسية هنا هى مجموعة من الافتراضات الأساسية وليست موضوعًا يُعرَض. وهى الحقيقة التى لا يجرى تفحّصها، والتى يجرى قبالتها تفحّص كلّ نظرية أخرى، وتُرى على ضوئها جميع الظواهر.

ربما كانت هذه أفضل طريقة لإخفاء حقيقة أنّ أَحنَكَ شكل عُرِفَ إلى الآن من أشكال النظرية الماركسية وأحدثها قد انهار للتوّ. لكنها يمكن أن تبيّن درجة الثقة العالية التى كان يمكن أن يحوزها، فى كلٍّ من الماركسية المحنّكة والنظرية الأدبية المحنّكة، وفى انسجامهما المتبادل، إنْ كُنتَ تكتب نحو العام ١٩٨٢. ومثل هذه الثقة تصبح فى بعض الأحيان غطرسة عظيمة كتلك التى أبداها ليفيز. فتصدير إيغلتون يوفّر لخصومه خيارًا بين موقفين بسيطين: إمّا أن يدركوا النظرية الحديثة أو يكونوا معادين للنظرية كليًا. وذلك دون اعتبار لاحتمال أن يكونوا مهتمين بالنظرية كثيرًا لكنهم يرون أنّ هذه الرزمة على وجه التحديد لا معنى لها.

ويفتتح إيغلتون كتابه بحجاجات يُراد لها أن تبيّن أنّ الأدب لا وجود له، والغشّ يبدأ هنا. فالدفاع الأساسى الذى يقدمه إيغلتون عن عدم وجود الأدب هو دفاع سقراطى سبقت الإشارة إليه: حيث يقدّم سلسلة من تعريفات الأدب الممكنة، ومثالاً مضادًا ينقض كلّ واحد منها. لكن أقصى ما يمكن لهذا أن يبيّنه عن العالم الواقعى هو أنّ أعمال الأدب تشكّل صنفًا غامضًا، مثل مقولة الألعاب الـڤتغنشتينية، حيث لا يمكن تقديم معيار واحد يغطى لعبة السوليتير، وكرة القدم، واللودو. ويذكر إيغلتون هذا القياس إلى الألعاب لكنه يسىء تمثيل أهميته؛ ويبدو الأمر كما لو أنّه يحسب أنّ ڤتغنشتين قد بيّن عدم

وجود الألعاب، فى حين أنّه كان يرى فعليًا أنّ المقولات المفهومية عادةً ما تكون غامضةً على هذا النحو. وإحدى نتائج هذه الرؤية هى أنّ وجود الأدب راسخ كوجود الألعاب. ومعظمنا سوف يهدأ لهذا!

كان من السهل على إيغلتون أن يبيّن أنّ الأعمال الأدبية التى ترسّخت على أنّها عظيمة – كأعمال شكسبير وملتون ووردزورث، إلخ – ليست كذلك "موضوعيًا": بل جرى اختيارها بالفعل، عبر القرون، تبعًا لمعايير إيديولوجية رفيعة فى الغالب؛ فكان يمكن اختيار أعمال أخرى بالاستناد إلى إيديولوجيا أخرى. وكان هذا سيلزم إيغلتون بإعادة قراءة ما بعد ليفيزية للتراث الأدبى، من وجهة نظر ماركسية، وليس بإلغاء الأدب كمقولة. لكن الحجاجات التى يقدّمها تشير إلى زعم أقوى: أنّ الأدب لا وجود له على الإطلاق، باستقلال عن نظرياتنا، كموضوع تنبغى دراسته، "على النحو الذى توجد به الحشرات". هكذا يكون الإرث الألتوسرى المناهض للتجريبية واضحًا هنا بما يكفى: الأدب، كموضوع للدراسة، هو بناء نظرى.

والردّ الواضح على هذا هو أنّ الحشرات أيضًا هى بناء نظرى. ففى كثيرٍ من اللكنات، العناكب والنمل على السواء من الحشرات: فى حين يرى علماءُ الحشرات أنَّ العناكب ليست من الحشرات أمّا النمل فمنها. غير أنَّ ذلك لا يمنع الفوارق بين العناكب والحشرات من أن تكون واقعية ومادية، موجودة باستقلال عن الخطاب الإنسانى؛ ولا يمنع علم الحشرات من أن يكون علمًا تجريبيًا، يمكن تطبيقه على العصر البليوسينى(*)، حين لم يكن هناك علماء حشرات، كما يمكن تطبيقه على الوقت الراهن. وبالمثل، فإنّ واقعة أنّ "الأدب" هو بناء نظرى لا تحول دون وجود قَدْر كبير من الأدب

(*) العصر الحديث القريب.

الفعلى الذى يسبق وجوده ذلك البناء ويفسّر لماذا بنى ذلك البناء. وسوف أعود إلى هذه النقطة فى القسم التالى والفصل التالى.

وهدف إيغلتون هو أن يبيّن أنّ الأدب تكوّنه أحكام القيمة (ولا تكتفى باختياره) وأنَّ أحكام القيمة التى تكوّنه متغيّرة تاريخيًا؛ وأنَّ أحكام القيمة هذه ذاتها نتاجات ثانوية لتغيّر الإيديولوجيا الاجتماعية. وكما تتغيّر أحكام القيمة يمكن للأدب أن يتغيّر: حيث يمكن أن نجد مجتمعًا بلغ من الغنى الإنسانى العام درجةً كفَّ عندها شكسبير من أن يكون أدبًا (يقول إيغلتون، بنوع من التذكير غير الواعى بـ ***عالم جديد شجاع***[*]، التى يحدث فيها الشىء ذاته). وقد لا يكون المسرحيون اليونانيون القدماء أبديين: ولنفترض أننا قمنا ببعض البحث الأثرى ووجدنا المزيد عن معناهم الأصلى، فلعلهم يكفّون عن كونهم مهمّين بالنسبة لنا. (لا شكّ أنّ هذا واحد من أغرب الحجاجات فى تاريخ النظرية الأدبية!).

ثمّة هنا مشكلة مضاعفة لا يتناول إيغلتون سوى نصفها. والحال أنّ تغيّر الأذواق الأدبية الذى كثيرًا ما يحصل يمثّل مشكلة بالنسبة للمدافعين عن قيم إنسانية كلّية؛ غير أنّ عدم تغيّر الأذواق الأدبية الذى كثيرًا ما يحصل أيضًا يمثّل مشكلة بالنسبة لدعاة النسبية الثقافية. وإيغلتون هنا يأخذ كمسلّمة تغيّر جميع القيم الأدبية، ويتجاهل ببساطة المصاعب التى يطرحها أمام هذا الافتراض البقاءُ النسبى الذى تبقاه بعض الأعمال الأدبية. بل إنّه يشير، يائسًا، إلى أننا لا ننى نغيّر الطريقة التى نقرأها بها، بحيث لا تبقى هى الأعمال ذاتها فى واقع الأمر. وما يجعل هذا الغشّ لافتًا على نحو خاص هو أنَّ الفيلسوف الذى طرح هذه الصعوبة المحددة، بالإشارة إلى "السحر الأبدى"

---

[*] رواية ألدوس هكسلى الشهيرة.

الذى تتميز به التراجيديا اليونانية، هو كارل ماركس(٥٠). ومن المعروف أنّ حلّ ماركس – الذى مفاده أنَّ التراجيديا اليونانية لها سحر "الطفولة السويّة" – هو ذلك الحلّ القاصر؛ لكنّ حلّ إيغلتون يتمثّل بالهروب من المشكلة بكل بساطة.

وقَصْدُ إيغلتون، بالطبع، هو أن يتوصّل فى الفصل التالى، الذى يحكى ما بات قصة **اليسار الجديد** الشائعة عن **نشوء الإنجليزى**، إلى حكم راسخ بأنَّ الأدب، بالمعنى الذى ورثناه لهذه الكلمة، هو إيديولوجيا. وهذا ما يبدو اختزاليًا فظًّا، ليس بالمعايير الفلسفية العادية وحسب، بل بمعايير جميع الماركسيين المثقفين من ماركس وإنجلز وإلى الآن. أما طريقة إيغلتون فى إسناد هذا الحكم فعبر رواية عنيفة الانحياز (على الرغم من إثارتها الإعجاب غالبًا) لنشوء الأدب الإنجليزى **كمبحث أكاديمى**، يقرأ وظيفته برمّتها من حيث القيم الطبقية واتّساعها والحفاظ عليها. والحجاج الأساسى يجرى على النحو التالى: ما الذى يقف وراء جعل دراسة الأدب الإنجليزى متاحة أمام الشعب؟ –أنّك إذا ما أعطيته حصّة من الثروة الروحية فلن يطالب بالثروة المادية. "إنْ لمْ يُلْقَ للجماهير ببضع روايات، فقد تردّ بإقامة بضع متاريس".

وإيغلتون لا يحكى قصة الأدب الإنجليزى ذاتها إلا بوصفها استهلالاً لقصة **الدراسات الإنجليزية** الجامعية الأهمّ، حيث يعطى النقّاد الدور الأبرز، لدرجة أنّه يعكس ترتيب عَرْضه، بحيث إنّ الأفكار التى بَسَطَها البروفيسور جورج غورْدون فى بداية القرن العشرين "تجد صدىً" فى الأدب الفكتورى وتفضى إلى ماثيو أرنولد فى القرن التاسع عشر؛ وبحيث يتلو التناول المبجّل والحماسى للدكتور ليفيز فى ثلاثينيات القرن العشرين ذِكْرُ ت. س. إليوت

---

(50) Marx 1859، Unpublished Introduction to *the Critique of Political Economy* section 4.

فى عشرينيات ذلك القرن. وهكذا ينحدر الكتّاب إلى مجرد أمثلـــة إيــضاحية لإيديولوجيا نقّادهم وشرّاحهم الأكاديميين الأساسيين. وقَلْب الأولوية المنطقية هذا بين الإبداع والنقد هو قلبٌ شائعٌ بين المنظّرين الأكاديميين المحدثين، بل إنَّ ثمة إشارات فى بعض الأحيان إلى أنّ النقّاد **ينتجــون** الأدب الإنجليــزى فعليًا لغرضٍ إيديولوجى؛ الأمر الذى يترك لنقّاد لديهم إيديولوجيا مختلفــة أن ينتجوا شيئًا آخر.

واستنتاج إيغلتون يأتى بصورة منطقية من هذه المقدمات؛ ويبدو لى أنّه الجزء الأضعف، إنما الأشد نمطية ودلالة، فى كتابه الــذى وضـــعه عـــام ١٩٨٣؛ وهو عبارة عن اقتراح عملى لا يجرى التفكير بأكثر من خطوطــه العريضة حتى إنّه لا يتضح إلى أية درجة يأخذه إيغلتون نفسه على محمـــل الجدّ، وهو يقوم على حجاجات مستمدّة من فصله الأول، ليست أكثـــر مـــن توريات أو ضروب من اللعب على الألفاظ؛ وهو كاقتراح عملى، سرعان ما يمكن سحبه من التداول لأسباب تكتيكية؛ غير أنّه يلخّص على نحوٍ ما مصير ماركسية ثمانينيات القرن العشرين بوصفها دليلاً لسياسة سياسية أوٍ أكاديمية. وهو اقتراحٌ، طُرِحَ فى السنة الثالثة من حكم مارغريت تاتشر، بـــأن يقـــوم الاشتراكيون بالاستيلاء على قمم نظام الإنتاج الإيديولوجى القائدة.

واقتراح إيغلتون هو إحلال البلاغة (السياسية) محلّ **الأدب الإنجليـــزى** كمبحث. فالبلاغة، كما يقول، تغطّى كلاً من ممارسةِ خطابٍ مؤثّرٍ وعلم هذا الخطاب؛ وقد كانت شكل التحليلِ النقدى المُعتَرَف به منذ المجتمـــع القـــديم وحتى القرن الثامن عشر. والبلاغة لا بدّ أن يكون لها غَرَض سياسى. أمـــا الاسمان الآخران الممكنان لهذا المبحث الجديـــد فهمـــا "نظريـــة الخطـــاب" و"الدراسات الثقافية". وسوف يغطى هذا المبحث الخطابات، وأنظمة الدواليل، والممارسات الدالّة من كلّ نوع؛ وما من نصّ إلاّ وسوف يطوله، من السينما

والتليفزيون إلى لغة العلوم الطبيعية. وأى منهج أو نظرية "تسهم فى التوصّل إلى الهدف الاستراتيجى المتمثّل فى انعتاق الإنسان، وإنتاج "أناس أفضل" عبر التحويل الاشتراكى للمجتمع" سوف تكون مقبولة. وقد يكون لـ "الأدب" مكانٌ ما فى هذا، لكنَّ أقسام الأدب كما نعرفها الآن فى التعليم العالى سوف تكفّ عن الوجود. (أمّا على المدى القصير فينبغى الدفاع عنها بلا قيد أو شرط ضد انتهاكات الحكومة).

ويمكن اتّخاذ هذا الاقتراح، وسواه مما يشبهه(٥١)، كمثال واضح على آخر نزوعات المرحلة الماركسية من مراحل النظرية الأدبية الحديثة. وهو بالنسبة للإنسانوى الديمقراطى، اقتراح مروّع تمامًا، يعتبر أنّ **الأدب الإنجليزى** هو المبحث الأكثر شعبيّة فى التعليم العالى الراهن. ومجتمعنا الحالى، بكلّ عيوبه، يدفع لأعداد كبيرة من الطلاب كى يمضوا ثلاث سنوات فى قراءة أفضل القصائد والمسرحيات والروايات، وفى كتابة مقالات تحليلية وتقويمية عنها. وثمة طلاب آخرون يدرسون المسرح والموسيقا والفنون البصرية الأقدم؛ وأقلّ منهم بكثير يدرسون السينما والتليفزيون، وهما فنّان حديثان بعض الشيء. فهل ينبغى إحلال نظرية الخطاب محلّ كل هذا؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فلماذا؟

ويمكن أن يرى أنّه قد يكون هنالك سبب لإضافة مقررات فى البلاغة السياسية، ونظرية الخطاب، والدراسات الثقافية، إلخ، حين تدعو الحاجة؛ وهذا ما حدث بالفعل؛ وبعضنا أمضى ساعات شائقة كثيرة يناقش مثل هذه المقررات ويقرّها(٥٢)، قبل سنوات من كتابة إيغلتون كتابه. وقد لاحظتُ أن

---

(51) For example، Easthope 1991، *Literary into Culture Studies.*

(٥٢) حول موضوع قوائم ولوائح مجلس الجوائز الأكاديمية الوطنية، التى اعتادت أن تسوّغ مناهج شهادات المعاهد العليا. ليس كل شىء شائق يحدث فى أكسفورد وكمبريدج.

إيغلتون فى ***ملحق التايمز الأدبى*** ١٨ كانون الأول ١٩٩٢ قد راجـع ١٥٨٢ صفحة من المنشورات حول **الدراسات الثقافية**، واشتكى من أن هذا المبحث فى طريقه إلى التمأسس، وأنّه ليس اشتراكيًا فى بعض الأحيان... وأنَّ أحدًا لا يوقف الطلاب عن التسجيل فى هذه المقررات. ولكن كيف يمكن تـصوّر أن يكون تحرريًا رفضُ دعم الطلاب الذين يرغبون فـى قـراءة القـصائد والمسرحيات والروايات، ودفعهم إلى تحليل لغـة الأبحـاث فـى الكيميـاء والوثائق السياسية بدلاً من ذلك؟

لا يرى إيغلتون هذا، ربما بسبب الحجاجات التى اعتاد أن يـستخدمها كى يقنع نفسه بأن **الأدب الإنجليزى** ليس له – موضوعيًا – أى وجود. وحين لا يكون موجودًا لا يكون معنى للقول إن الطلاب يرغبون فى دراسته. فليس ثمة بالنسبة لهم ما يريدون أن يدرسوه قبل أن تكون الأكاديميات قد كوّنـت المبحث. وهذا أشبه بزعم الكاهن فى ***صورة الفنان فى شـبابه*** أنّ الكـاهن وحسب من لديه سلطة إنزال الإله فى خبز القربان؛ وهو ما يقدمه جـويس كصورة فانتازية للسلطة. فالأكاديميون يمكنهم أن يكوّنوا الأدب بأية طريقـة يشاءون؛ وسوف يكوّنونه تبعًا لإيديولوجيتهم. ولذلك فإنّ أى سجال حول ما ينبغى أن يُدرَّس كأدب هو فى الواقع سجال حول السياسة والإيديولوجيا. وإذا كنّا نريد تحويلاً اشتراكيًا للمجتمع فعلينا أن نبنى "أدبًا" جديدًا. وهذه فانتازيـا **الاستيلاء** على السلطة.

٧- "الأدبيّة" وطبيعة "الأدب" التاريخية:

يتمثّل أحد الآثار الجانبية اللافتة المترتّبة على النظرية الحديثـة فـى اختفاء ما للأدب من تاريخ موضوعى. فقد اعتدنا – منذ تيليارد إلى وليـامز

– على التسليم بأنّ للأدب بعدًا تسلسليًا زمنيًا: فقد بدأ الأدب الإنجليزى، مثلاً، نحو القرن الثامن بعد الميلاد فى حين ابتدأ الأدب الغربى فى القرن الثامن قبل الميلاد، أو أبكر من ذلك. كما اعتدنا أن نفترض أنّ هذه الخصائص التسلسلية الزمنية للأدب هى خصائص موضوعية على الأقلّ. أمّا من وجهة النظر التى ترى أنّ التاريخ هو عمليًا بناء يبنيه المؤرّخون المحدثون لأغراض سياسية، فمن الممكن عَدُّ كلّ تاريخٍ للأدب نمطًا من الأسطورة المسوِّغة. هكذا كانت أسطورة الباحثين القدماء عنصرية، وإمبريالية، ومناهضة للأرستقراطية: فكان موضوعها تاريخ الشعوب الناطقة بالإنجليزية وأدبها. وطبيعى أنّها بدأت مع *بيوولف*، وتحرّكت قُدُمًا حتى بلغت قمةً مع شكسبير ووردزورث، بما لديهما من عناصر وطنية جرى تقويمها عاليًا. أمّا الذى سوّغته فهو الوطنية والإمبراطورية البريطانية؛ إلى أن تلقّت صفعتها المميتة فى الحرب العالمية الأولى.

أمّا أسطورة الليڤيزيين وأسطورة **النقّاد الجدد** إلى حدٍّ ما فهى أسطورة مجتمعٍ ما قبل صناعى سليم روحيًا، يعانى بدوره من تحلّل الحساسية ومن الثورة الصناعية، فينحدر نزولاً من شكسبير، عبر ميلتون ووردزورث إلى هوّة شيللى ومستنقع الرومانسية اللاحقة؛ فلا ينقذه سوى ذكاء الحساسية الحديثة الجاف. وتلك الأسطورة تسوّغ **المدرسة الإنجليزية** بوصفها قَلْب الجامعة، وتسوّغ جهدها العظيم الذى تبذله لا لتحفظ الحضارة الحديثة، بل لتقاومها.

وما يقدّمه إيغلتون من تاريخٍ لـ "نشوء الإنجليزى" إنّما يمثّل المدرسة الحديثة؛ فقد غدا ملكيةً عامةً لليسار، وجرى تفصيله وشرحه فى كتبٍ تمتدّ من الكتاب الذى حرّره ويدوسن عام ١٩٨٢ إلى الكتاب الذى وضعه إيستهوب عام ١٩٩١؛ وملحمة المبحث الأكاديمى هذه هى النحو الذى يرى

عليه هؤلاء الأساتذة المختصّون الأدب الإنجليـزى الآن. وإذ يُنْظَـر إليـه كتاريخ، فإنّه تاريخ ملحاز؛ ليس فى بعض الأحيان أكثر من إسقاط لسياسات الامتحان النهائى فى الأدب الإنجليزى فى كيمبرج على تاريخ الثقافة الغربية. لكن وظيفته الفعلية تتمثّل مرّة أخرى فـى أن يكـون أسـطورةً مـسوِّغةً. وأسطورة المنظّرين الجدد هى أسطورة **الإنجليزى**، المبنـى كمبحـث فـى الجامعات كى يحلّ محلّ الدين وكى يحفظ الدولة الرأسمالية. وهذا ما يسوّغ الاستيلاء الثورى على لجان المناهج الدراسية، وإنتاج ثورة اجتماعية من هذه المواقع غير المتوقّعة. وقد يبدو هذا المشروع سخيفًا، غير أنّه فـى حقيقـة الأمر ليس أبعد عن الاحتمال من المشروع الليـڤيزى.

ولعلّ مقاربةً ماديةً حقّةً لحاجات هذه المرحلة المؤسفة أن تقودنا إلى استنتاجات مختلفة تمامًا. خذوا مثلاً رواية بينيت عـن مقاربـة الـشكلانية الروسية[٥٣]. فقد حاولتْ هذه الحركة أن تعزل خاصية "الأدبية" وتنظّر لهـا. ويتخيّر بينيت محاولة الشكلانية تعريف الأدبية بأنّها "نزع الألفة"؛ أو الطريقة التى "يدرك بها قارئ قصيدة أو مشاهد لوحة إدراكًا حيًّـا نظـامين اثنـين: هما المُعتَمَد التقليدى والجِدَّة الفنية بوصفها انحرافًا عن ذلك المُعْتَمَـد"، كمـا يقول جاكوبسون. ويرى بينيت – على نحوٍ أعقد مما يسمح لى هـذا المقـام بتتبّعه – أنَّ ذلك يكشف ما تتسم به الأدبية من خاصيّة تناصـيّة وعلائقيـة، والحدّ الذى يكفّ عنده الأدب عن كونه مسألة تعاقب نصوص تحتوى ماهية أدبية مشتركة معينة– ليغدو طريقةً يعمل بها خطابٌ تاريخى علـى خطـاب آخر، فيدافع عن الحاجة إلى تصوّر الأدب على نحـوٍ تـاريخى وملمـوس وليس مجرّدًا.

---

(53) Bennett 1979، Chapters 2-4.

ويجد القارئ فى الفصل الثانى من كتابى *بؤس البنيوية* مزيدًا من تناول الشكلانية والبنيوية.

ولعلّنا نتّفق مع بينيت على كلّ هذه النقاط؛ إلا أنّ فعلنا ذلك لا يصل بنا إلى ما يصل إليه من نتيجة ضمنية، هى اختفاء فكرة الأدب التقليدية. والسبب هو أن بينيت أخفق فى أن يأخذ على محمل الجدّ إضفاء الطـابع التـاريخى على الدراسة الأدبية. لنفترض أننا نتّبع صيغته على نحوٍ دقيق، وننظر عبر التاريخ الإنسانى بأكمله لنرى كيف يرتكس كلّ شكل أدبـى إزاء الأشـكال السابقة. ولنفترض أننا نبذل كلّ عناية فى النظر إلى الأدب الغربى على نحوٍ تاريخى وملموس وليس مجرّدًا؛ فنضع الأعمال الفردية فى سياق مجتمعهـا وما يمتلكه من مؤسسات أدبية. لعلّنا نخلص إلى نتيجة مفادها أنّ بمقدورنا أن نقيم تراثًا متّصلاً للأدب الغربى يبدأ بالملاحم الهومرية ويتواصل عبر الشعر الغنائى اليونانى والتراجيديا اليونانية، ثم يتابع عبر أقنية التأثير والتواصـل التاريخى المُعتَرَف بها وصولاً إلى ***يوليسيز*** وما بعدها؛ وهذا يمنحنا تبصّرًا عميقًا فى التاريخ الاجتماعى الأوروبى. ويكون الحجاج أنَّ كلّ خطاب مـن هذه الخطابات يمثّل جدّة فنية بالعلاقة مع الخطابات التى سـبقته؛ وأنّهـا لا تحتفظ بجدّتها، وبمكانتها كفنّ، إلا بمعرفة القرّاء التراث كلّه. وبهذا الحجاج المحنَّك يمكن أن نعيد إقامة تراث لعلّه كان مألوفًـا لـدى إنجلـز أو لـدى ماركس.

وتتوافق هذه المقاربة، على نحوٍ لافتٍ ومُرْضٍ فكريًا، مع آراء رومان جاكوبسون، وت. س. إليوت، وكلٍ من الديالكتيكين الهيغلـى والماركـسى. وهى تدمج كلاً من مفهوم نزع الألفة الشكلانى ومفهوم النظام المثالى عنـد ت. س. إليوت؛ وكلاً من مفهوم هيغل عن نمو الثقافة التاريخى من خـلال نسخها ماضيها/محافظتها عليه، ومفهوم ماركس عن أنَّ ثقافة مرحلةٍ ما تمثّل على المستوى الإيديولوجى مجتمع تلك المرحلـة وصـراعاته الاقتـصادية الأساسية. وثمّة أدلّة أدبية وتاريخية على تصوّر شىء مـن هـذا القبيـل؛

وفى النهاية فإنه ليس ثمّة فى مبادئ المادية التاريخية ما يحدّ من عدد القرون التى يمكن عبرها تصوّر الأدب – أو أية ظاهرة تاريخية أخرى– على نحوٍ تاريخى وملموس.

ويمكن أن نرى من خلال هذا المثال أنَّ الحجاجات السلبية ضدّ نظريات الأدب البسيطة ليس من المؤكّد بأى حال من الأحوال أنّها تدمّر مفهوم الأدب، بل يمكن أن تؤدّى وحسب إلى نظريات أشدّ تعقيدًا وأكثر إرضاءً. غير أنّ هذه لم تكن الطريقة التى كانت تسير عليها الأمور فى أوائل ثمانينيات القرن العشرين، حين كان ثمّة إثارة فى فكرة دكّ ما يحوزه مُعْتَمَد الدكتور ليفيز من سلطة أكبر بكثير من تقديم وصف معقول فلسفيًا لطبيعة الأدب العالمى الديالكتيكية. وما أثار الماركسيين الأدبيين لم يكن التفكير بنظرية فى الأدب جوهرية جديدة، بل التفكير بعالمٍ جديد يُكَنَّس فيه الأدب، كمفهوم؛ وهذا مكافئ رمزى للثورة البروليتارية، يمكن أن ينفع إن لم يتحقق الشىء الواقعى فعليًا.

كتب:

E. P. Thompson (ed.) 1960 *Out of Apathy.*

Oxford University Socialist Discussion Group (ed.) 1989 *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On.*

E. P. Thompson 1968 *The Making of the English Working Class.*

Raymond Williams 1958 *Culture and Society* 1780-1950.

1961 *The Long Revolution.*

1962 *Communications.*

1970 *The English Novel From Dickens to Lawrence.*

1975 *The Country and the City.*

1976 *Keywords.*

1977 *Marxism and Literature.*

1979 *Politics and Letters.*

1988 *What I Came to Say.*

Terry Eagleton 1976 *Criticism and Ideology.*

1983 *Literary Theory.*

1990a *The Ideology of the Aesthetic.*

1990b *The Signification of Theory.*

Tony Bennett 1979 *Formalism and Marxism.*

Catherine Belsey 1980 *CriticalPractice.*

The Society for Education in Film and Television 1981 *ScreenReader2: Cinema and Semiotics.*

Peter Widdowson (ed.) 1982 *Rereading English.*

Nelson and **Grossberg** (eds) 1988 *Marxism and the Interpretation of Culture.*

Anthony Easthope 1988 *British Post —Structuralism since 1968.*

LeonardJackson 1991 *The Poverty of Structuralism*

(١٠)

شَكْلان من المادية الثقافية

المادية فى الأنثروبولوجيا وفى الدراسات الثقافية

خلاصة:

يُطلَق اسم المادية الثقافية على متنين نظريين مختلفين تمامًا، بل ومتضادّين، فى الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية على التوالى. والنظرية الأنثروبولوجية تتعهد تطوير الجانب العلمى من الاشتراكية العلمية. وهى الأساس لبرنامجِ بحثٍ هائلٍ فى تنوّعه وفى مداه يهدف إلى تفسير ما قبل التاريخ، والتاريخ، والإثنوغرافيا البشرية برمّتها على أساس الضغوط الاقتصادية. ومن الواضح أنّها تتمادى مع أعمال ماركس الناضجة، ومع إنجلز فى ***أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة***، لكنّها تضمّ متغيّرات إيكولوجية، إلى جانب أحدث المعطيات الإثنوغرافية والأركيولوجية. وهى تحتفظ باقتصادوية الماركسية الكلاسيكية، والتزامها العلم، لكنها تُسقِط السياسات الراديكالية؛ وإذا ما كان لها أى مؤدّىً سياسى، فهو أنّه ينبغى لنا أن ندرك بصورة أعمق بكثير ما للإيكولوجيا من مؤدّيات ثقافية، وأن نضع الأسئلة الإيكولوجية، وليس الأسئلة الطبقية أو الإثنية أو الجنسية، فى مركز السياسات العالمية.

أمّا النظرية الأدبية المختلفة تمامًا التى تحمل الاسم ذاته – والتى هى اللبّ الأساس فى تلك التشكيلة اللافتة من الأنثروبولوجيا الشعبية اليسارية التى تُدْعى الدراسات الثقافية– فتحتفظ باندفاع الماركسية السياسى الراديكالى قديم الطراز، وتتوسّع به من القضايا الطبقية إلى القضايا العرقية والنسوية؛ لكنها تُسقط العلم والنظرية الاقتصادية، فتكفّ قيمها الراديكالية عن أن تكون قائمةً علَى أيّة نظرية عامة فى التاريخ الإنسانى، كتلك التى تقوم عليها الماركسية. واهتمامات هذه المادية الثقافية الأدبية هى البنية الفوقية؛ ونظريتها فى القيمة هى نظرية نسبية؛ ويسعدها أن تتوافق مع تلك الأنماط الشكلانية الصرف من الراديكالية الفكرية مثل ما بعد البنيوية؛ وتركّز على الصراع الثقافى لا الاقتصادى وترى إلى الثقافة الفنية لا على أنّها شىء ذو أهمية جوهرية بالنسبة للإنسانية عمومًا، بل على أنّها فى جوهرها موقعٌ –بل الموقع الأساسي– من مواقع الصراع السياسى. هكذا تنشطر الماركسية، مع اختراع المادية الثقافية، إلى دولتين وريثتين أضعف من الدولة الأصل بكثير.

ولعلّ معظم قرّاء هذا الكتاب أن يكونوا على ألفة بالأشكال المتعددة التى اتّخذتها المادية الثقافية الأدبية. وسوف أدافع من جهتى عن النوع الأنثروبولوجى؛ أى عن ذلك النوع الأكثر تشددًا بين أنواع المادية الاقتصادية المتشدّدة؛ وأطرح السؤال: ما الذى يمكن أن تبدو عليه النظرية الأدبية إذا ما نُظِر إلى أسئلة المعتَمَدات الأدبية المُكَرَّسَة، والتراثات، والآداب الكلاسيكية وسواها من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية المادية؟

١– المادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا الباكرة والحديثة

لا بدّ لكلِّ مهتمٍّ بتطور النظريات العقلانية فى الثقافة الإنسانية، سواء تعلّقت بالدراسة الأدبية أم بالأنثروبولوجيا، من أن يتساءل ما المساهمة التى

يمكن أن يقدّمها تراث الماركسية لهذه النظريـــات. صـــحيحٌ أنَّ كـــلاً مـــن الماركسية والنظرية الأدبية الماركسية قد قضتا نحبهما فى السنوات الثلاثين الأخيرة؛ لكن ذلك كان من جرّاء مرضين مختلفين. فالماركسية، كمتنٍ نظرى على الأقلّ، انهارت لأنّ أجزاء كثيرة منها - خاصةً مـــذاهبها الاقتـــصادية، وتنبؤاتها بشأن طبيعة الثورات واحتمال قيامها- لم تكن علمية وصـــحيحة، وترتّبت عليها عواقب عملية كارثية خرّبت اقتصادات كاملة، وحوّلت شـــبه قارات إلى معسكرات اعتقال. أمّا النظرية الأدبية والثقافية الماركسية، مـــن جهة أخرى، فلم تعد رائجةً بين المثقفين لأنها بدت، مع انتـــصار مـــا بعـــد البنيوية وما بعد الحداثية، مفرطةً فى علميتهـــا، وميكانيكيتهـــا، واهتمامهـــا بالحقيقة.

والماركسية، علاوةً على هذا، غائيّة؛ تقدّم ســـرديات كبـــرى؛ وهـــى أسسية؛ والأسوأ من كلّ ذلك، أنّها اقتصادوية. ولذلك فهى غير مقبولة بالنسبة للنظرية الأدبية، كما بالنسبة لذلك الشكل من الأنثروبولوجيا الشعبية المسمّى بالدراسات الثقافية والذى راح نفوذه يتنامى. وهذا ما تعبّر عنه بوضوح كافٍ الورقة الختامية فى مؤتمر إيلينويز ١٩٩٠ حول الدراسات الثقافية. فـــالعودة إلى ماركسية سابقة على ما بعد الحداثة "أمرٌ لا يمكن الدفاع عنه لأنّ شروط تلك العودة تقوم على إعطاء الأولوية للعلاقـــات الاقتـــصادية والمحـــدّدات الاقتصادية على العلاقات الثقافية والـــسياسية عبـــر إســـناد دور ميكـــانيكى وانعكاسى لهذه الأخيرة"(١). وبتعبير تقليدى أكثر، فـــإنّ الماركـــسية ماديّـــة وليست هيغلية يسارية. فبغية إقامة عالمٍ يمكن أن تعمل فيه الدراسات الثقافية، كان لابدّ من نزع مادية ماركس.

---

(1) Angela McRobbie "Post-Marxism and Cultural Studies: A Postscript"، in Grossberg *et al.* (eds) 1992، *Cultural Studies.*

وأطروحتى هى أنّه فى حين كان اقتصاد ماركس ذلك الاقتصاد الخاطئ خطأ واضحًا، فإنّ تفسيره المادى للتاريخ هو ذلك التفسير الصحيح. ولا يمكننا أن نبنى نظريةً فى الثقافة الإنسانية ماديةً بما يكفى (أنثروبولوجيا مادية، تشكّل فيها النظرية الأدبية المادية الثقافية جزءًا حقيقيًا) ما لم نقرّ بالصدارة التفسيرية التى تتمتّع بها المتغيرات الاقتصادية؛ مع أنّ علينا أن نضيف العوامل السكانية والعوامل الإيكولوجية إلى تلك التى أقرّتها الماركسية الكلاسيكية. وفى رأيى أنّ مثل هذه النظرية المادية الموسَّعة تلقى الضوء قويًا على الأدب، كما تلقيه على الممارسات الثقافية الأخرى جميعها؛ وإن كانت تحتاج لأن تُذيَّل بتاريخٍ سياسى، واجتماعى وثقافى. لكننا ينبغى أن نضيف أنّ مثل هذه النظرية لا يكون لها معنى إلا إذا تخلّينا عن بلاغة ما بعد البنيوية وتبنّينا فلسفةً واقعية فى كلٍّ من العلوم الإنسانية والطبيعية، فلسفة ليس لها أيّة صلة خاصة باليسار السياسى.

وما يُوسَم بـ "المادية الثقافية" فى النظرية الأدبية الحديثة ليس نظريةً ماديةً فى الأدب، وهو بالتأكيد لا يستهدف إقامة استراتيجية بحث علمى فى تاريخ الأدب فى مختلف المجتمعات الإنسانية. والأحرى، أنّه ممارسة تأويلية ملتزمة سياسيًا. وهؤلاء "الماديون الثقافيون" يرون أنّ الموضوعات الثقافية – المسرحيات، القصائد، القصص، إلخ– ينبغى أن تُدْرَس بوصفها أجزاء من مركّب كامل من الممارسات الثقافية فى المجتمع. ولذلك، فإنّ المادية بهذا المعنى هى مادية "ممارسات مادية" ومؤسسات؛ ويُعَدُّ مثاليًا أن ننسب معنىً جوهريًا أو قيمة جوهرية إلى نصوص شكسبير، فى حين يُعَدُّ ماديًا أن نناقش الطريقة التى تُقْرَأ بها هذه النصوص، وتُخْرَج، وتُدْرَس، إلخ، خاصةً إذا كان لذلك مؤدَّياته السياسية. ولا يرى الماديون الثقافيون أنَّ الأولوية الأولى لديهم أن يفسّروا الممارسات الثقافية بمصطلحات اقتصادية؛ وهم يحاولون النأى بأنفسهم عمّا يرون فيه استعارة الأساس – البنية الفوقية الماركسية. غير أنهم

يحتفظون بموقف سياسى يسارى إلى حدّ بعيد، ويرون الأولوية فى النظرية الثقافية للنضال ضد القمع الاجتماعى، والعنصرية، والتحيّز الجنسى، إلخ؛ وغالبًا ما يعيشون بهناء مع النسبوية الثقافية والخطابية فى الحقبة ما بعد البنيوية، متّكئين إلى فوكو غالبًا، وإلى ديريدا فى بعض الأحيان. وهم ليسوا ماديين بالمعنى العملى العادى للكلمة.

أمّا المادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا فمختلفة تمامًا، وهى ترمى إلى إقامة تفسير علمى، وتحافظ على الواقعية الفلسفية، وعلى المادية، التى تميّز العلوم الطبيعية. كما تهدف إلى تفسير ذلك المدى الشاسع من الممارسات الثقافية الإنسانية (التى لا بد من حيث المبدأ أن تشتمل على الفنون)، ومن التعاقب التاريخى لأشكال مختلفة من المجتمع، على أساس المتغيرات الاقتصادية الأساسية. وهى تتحدّر من الماركسية الكلاسيكية، وتشبهها؛ لكنها لا تستخدم الديالكتيك وتلتزم بتفسير وقائع المجتمعات الإنسانية وليس باجتراح تغييرات ثورية فى هذه المجتمعات. وهى تعتمد على سلسلة من المتغيرات التفسيرية أوسع من السلسلة التى اعتمدت عليها الماركسية: تضمّ الموارد الطبيعية، ومستويات السكّان من حيث التكنولوجيا المتاحة، ومستويات الحريرات والبروتينات فى أنماط الوارد الغذائى المختلفة، فضلاً عمّا يقتضيه تأمين ذلك من الطاقة، إلخ. وهذا ما يجعلها الأساس العلمى الواضح لتنظير المشكلات الإيكولوجية. غير أنّها يمكن أن تخلص إلى نتيجة عملية مفادها ضرورة الحفاظ على الأبقار المقدّسة فى الهند كما تخلص إلى ضرورة قيام ثورة اجتماعية هناك. والمدافع الأساسى عن المادية الثقافية هو مارفن هاريس، وما ناقشته هنا هو صياغاته بوجه عام.

والمبدأ الأساسى فى المادية الثقافية الأنثروبولوجية هو أنّ ما من جزء من المجتمع أو الثقافة، مهما يكن تطوره الداخلى متماسكًا، يتّخذ شكله

باستقلال عن المتغيرات الاقتصادية، وأنَّ من الممكن تفسير كثير من جوانب الثقافات الإنسانية بواسطة المتغيرات الاقتصادية بطرائق غالبًا ما تكون خفيّة تمامًا عن أبناء تلك الثقافات أنفسهم. فالبنى الأساسية للثقافة ليست شفافة أو مستقلة. وهذا ما يخلق مشكلات الإيديولوجيا والوعى الزائف التى أَلِفناها فى التراث الماركسى: إذ يمكن أن نجد أنفسنا ونحن ندّعى كأنثروبولوجيين أننا نعلم لماذا يمضى رجالٌ إلى الحرب، وتقترف نساءٌ قتل الأطفال فى حين يقدّم أولئك الرجال أنفسهم أسبابًا مختلفة تمامًا للمضى إلى الحرب وتنكر تلك النساء أنفسهن أنهن ارتكبن قتل الأطفال. ويكون علينا عندئذٍ أن نطرح على أنفسنا أسئلة مألوفة عن قيمة علمٍ اجتماعى يدّعى أنّه يكشفُ لنا جوانب مجتمعات أخرى تخفى على أبناء تلك المجتمعات، لكنها تتكشّف للأنثروبولوجى الذى يرصدها. ويكون علينا أن ندفع تلك النقطة إلى أبعد ونلاحظ، على أساس المبادئ ذاتها، أنّ هنالك أوجهًا مألوفة فى مجتمعنا الخاص لا نفهمها بمجرد أن ننظر فيها، لكننا نستطيع أن نفسّرها لأنفسنا، عبر تطبيق مبادئ المادية الثقافية.

والمبادئ الأنثروبولوجية التى سنناقشها تنطبق على دراسة الأدب بطريقة مباشرة على وجه الخصوص. وجميع نقّاد الأدب هم أنثروبولوجيون ثقافيون ممارسون، يستكشفون حَدْسيًا عالم المعنى الاجتماعى خلف الأعمال التى يدرسونها. ذلك أنَّ من المستحيل قيام مقاربة مجرّدة وشكلانية للأدب. فكلُّ عمل أدبى فى العالم هو جزء من ثقافة إنسانية ما، بالمعنى الذى يعطيه الأنثروبولوجيون للكلمة، ولا يمكننا أن نضفى عليه معنى إلا ضمن تلك الثقافة. وهذا يصحّ على الأعمال الأدبية المُنْتَجة فى ثقافة وتُقَوَّم فى ثقافة لاحقة كما يصحّ على الأعمال الأدبية المعاصرة؛ وتقويم رواية إنجليزية منٍ القرن التاسع عشر يتطلب من الناقد الحديث فهمًا أنثروبولوجيًا حَدْسيًا لكلٍ

من المجتمع الإنجليزى فى القرن التاسع عشر ومجتمعنا الخاص. وكى نضرب مثالاً ملموسًا، فإنّ ما من ناقدٍ يمكن أن يفلح فى ذلك ما لم يكن قادرًا على تقديم تفسير لمعنى الزواج والمالُ فى كلا المجتمعين.

وتشير مبادئ المادية الثقافية الأنثروبولوجية إلى أنّه تحت تلك التفسيرات الحدسية للمعنى الاجتماعى ثمّة مستويات من التفسير العلمى على أساس المصالح الاقتصادية، وصراعات المصلحة الاقتصادية. واستكشاف ذلك هو ما ينبغى أن تكون عليه الوظيفة الخاصة لنظرية الأدب المادية الثقافية.

١-١ الاستراتيجيات المادية فى تفسير الأنظمة الثقافية:

بقراتٌ مقدَّسة وهنودٌ شرسون

المادية الثقافية استراتيجية بحث وليست نظرية مفردة. وسواءٌ كان المادى الثقافى إزاء وصف إثنوغرافى لثقافة كاملة ما مثل ثقافة اليانومامى، أو لسمةٍ خاصة تميّز عدّة ثقافات مثل التابو على أكلٍ لحم الخنزير فى الشرق الأوسط، فإنّه سوف يتفحّص ما تشتمل عليه الطقوس المعنيّة من أكلاف ومنافع مادية، ويقيسها من حيث عوامل مثل الوارد الحرورى والوارد البروتينى قياسًا بالجهد المبذول، فى كثافات سكانية شتّى ومستويات شتّى للموارد الطبيعية. وهذا التحليل يشتمل على ما يدعوه الماركسيون قوى وعلاقات الإنتاج، لكنه يمضى أبعد منه؛ فمن نقاط الضعف الشالّة فى الماركسية أنها لم تبد قطّ اهتمامًا كافيًا بكثافة السكّان أو الإيكولوجيا.

وفى إنكارها استقلال الثقافة، تنكر هذه الاستراتيجية واحدًا من المبادئ العزيزة على معظم مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية؛ وتكون أمام

خطر دَفْعِهَا (كما يفعل هاريس فى بعض الأحيان) صوب حتمية اقتصادية كاملة. غير أنّه ليس ضروريًا أن يحصل ذلك، كما رأينا لدى مناقشة الماركسية ذاتها. ويمكننا أن نواصل القول إنّ الثقافات الإنسانية هى استجابات إنسانية خلاّقة للشروط المادية، وأنّ من الممكن على الدوام قيامٍ استجابات مختلفة كثيرة، فى الوقت الذى نقبل أنّ للعوامل المادية صدارة تفسيرية. وترى المادية الثقافية إلى الحاجات المادية الإنسانية، والموارد المتاحة، والتقنية فى مجتمعٍ ما – سواء كانت هذه غابات عذراء وفؤوسًا حجرية، أم مناجم فحم ومحركات بخارية – على أنها المتغيّرات التفسيرية الأوليّة؛ فى حين ترى إلى البنية السياسية، وأساليب الحرب، والمعتقدات الدينية، والأشكال الاقتصادية، إلخ، على أنها العناصر التى ينبغى تفسيرها؛ وترى إلى الاقتصاد على أنّه المستوى الذى يتوسّط بين هذين الاثنين. وهى بهذا تحافظ على الأجزاء التى يمكن الدفاع عنها من الماركسية.

ومن الأمثلة البسيطة على عمل هذه الاستراتيجية تناول هاريس لوظائف البقرة المقدسة بين الهندوس، تلك البقرة التى تطوف الشوارعٍ، تختلس قوتها، ولا ينبغى قتلها. وهذا مثال على طقس سبق أن نظر فيه كلٌ من الأنثروبولوجيا الثقافية العادية غير المادية واقتصاد التنمية الغربى. واللافت أنهما يتفقان كلاهما على أنه ليس لهذه البقرات أيّة وظيفة. فالأنثروبولوجيا الثقافية العادية تقدّم تفسيرات لقدسية البقرة تقوم على البنية الداخلية للثقافة الهندوسية. وهى ترى، فى حقيقة الأمر، أنها مقدّسة لأنها مقدّسة. أما اقتصاد التنمية فيتعامل مع البقرة المقدّسة على أنّها عبء على الاقتصاد؛ وكى تقوم التنمية، لا بد من ذبح معظم هذه البقرات.

ويشير هاريس إلى أنَّ البقرة المعنيّة هى ذريّة حيوان حلوب عاسٍ وقوى، يعيد بوصفه يعيش على الفضلات تدوير الطاقة التى كانت لتضيع

لولاه (روث البقر وقودٌ معروف). وذبح البقرات المقدّسة جميعًا يعني في الواقع جعل المجتمع أقلّ اقتدارًا من حيث الطاقة وكذلك نقل الثروة من الفلاحين الفقراء الذين يملكون بقرة واحدة تشرد وتعيش على الفضلات إلى الفلاحين الأغنياء الذين يملكون قطعانًا كاملة تبقى في المرعى. والحال أنّ البقرة في الهند لا تُعامل بأي حنان خاص؛ بل تعيش حياةً بالغة القسوة، وتُحْلَب حتى آخر قطرة. والبقرة أيضًا منتجةُ حيوانات الجرّ: الثيران. وللتابو على قتلها وظيفة اقتصادية. ولقد عرفت الهند المجاعات. وإغراء قتل بقرة في مجاعة هو إغراء طاغٍ، لكنه يعني أن تقتل رأسمالك؛ فلا تعود قادرًا عندئذٍ على إنتاج الثيران التي تعمل عليها في أرضك. والحال، أنَّ مثل هذه الظروف على وجه الدقّة، وعلى مرّ القرون، هي الظروف التي تطوّر فيها المجتمعات التابوات الدينية. فالبشر يحتاجون إلى ما يقوّيهم في مواجهة الإغراءات قصيرة الأمد التي تفضي إلى خراب اقتصادي طويل الأمد. وهذه النقطة الأخيرة تحتاج أن نلحّ عليها: فهي مبدأ عام يفسّر العقلانية الأساسية طويلة الأمد التي غالبًا ما نجدها في مبادئ دينية لا عقلانية في الظاهر.

ولا تقتصر الاستراتيجية المادية التي أوضحناها هنا على الطقوس العارضة الغريبة كتلك الخاصة بالبقرة المقدسة. ومرّة بعد مرّة، وبانتباهٍ حذرٍ إلى الظروف الاقتصادية الخاصة بكلِّ مجتمع، يمكن تفسير ذلك التنوّع المحيّر في الطقوس الثقافية البشرية تفسيرًا اقتصاديًا عقلانيًا. وقد تمكّن هاريس، في كتاب بارع ورائج وضعه عام ١٩٧٥، من أن يفسّر ما يجعل الخنازير في ظروف معينة طعامًا مُحَرَّمًا، في حين يُبنى المجتمع بأكمله في ظروف أخرى حول إقامة الولائم على الخنازير؛ وكذلك ما يجعل النشاط الأساسي في بعض المجتمعات نشاطًا جنونيًا من الناحية الاقتصادية يعمل على تدمير الثروة (الولائم المُسْرِفة)؛ وهلم جرا. غير أنَّ واحدًا من حجاجات

هاريس التى تخلب اللبّ على نحوٍ خاص هو ذاك الذى يفسّر الصلات بين عوز البروتين والحرب المحدودة وضرب النساء، فى مجتمع هنود اليانومامى الذين لا يزالون عند مستوى العصبة.

وهذا التفسير الأخير عملٌ بارع، وينبغى أن يكون موضع اهتمام هائل لدى النسويين المحدثين. ولقد أُضفى طابعٌ عاطفى زائد على اليانومامى مؤخَّرًا – خاصةً من قِبَل إثنوغرافيّهم الأصلى نابليون شغنون(٢)– لأنَّ الرأسمالية بدأت تمحقهم؛ إلا أنَّ مجتمعهم حين دُرِسَ أول مرّة بدا على أنه واحد من أفظع المجتمعات على وجه الأرض. فالرجال – وهم جميعًا من المدمنين على المخدرات والعدوانيين – كانوا لا ينفكّون يقارعون بعضهم بعضًا ويقتل واحدهم الآخر من أجل النساء (كلّ عصبة تحمل على الأخرى لتسلب نساءها)، وحين لا يفعلون ذلك كانوا يضربون النساء ويؤذونهن. وقد فسّروا حربهم الدائمة بأنّها عاقبة لنقص النساء: لكن هذا النقص كان نتيجة صنعيّة ناجمة عن ممارسة النساء قتل الأطفال الإناث (على الرغم من إنكارهن فعل ذلك).

ومثل هذا المجتمع، الموصوف على مستوى وعيه الخاص، يطرح كثيرًا من الأسئلة التى لا حلّ لها. فإذا ما كانت النساء قليلات لماذا لا يُعامَلْنَ معاملةً أفضل؟ لماذا تخلق النساء نقص النساء المُصطنَع؟ ولماذا تنشئ النساء الصبيان الصغار كى يعتدوا على البنات الصغيرات؟ لا يستطيع شغنون أن يقدّم أيّة أجوبة عن هذه الأسئلة، الأمر الذى لا يجعل هذا المجتمع كريهًا وحسب، بل غير عقلانى على نحو مجنون أيضًا.

---

(2) N. Chagnon 1968a، *Yanomamo: The Fierce People*, 1992، *Yanomamo: The Last Days of Eden*.
وما أحسبه هو أنَّ قتل الأطفال قد اختفى بين هذين الكتابين!

أمّا هاريس فيقدّم جوابًا على أساس الــوارد مــن الطعــام. ذلــك أنَّ اليانومامى، الذين لعلّهم طردوا من مواطنهم الأصلية، كانوا فى مناطق تفتقر إلى الصيد؛ ولا يعرفون صيد السمك: ولذلك كانوا فى عوز إلى البــروتين. وطقس الحرب الدائمة بين مختلف العصب كان نوعًا من الردّ التكيّفى الــذى يهدف إلى إبقاء عدد السكّان منخفضًا. ولم يكن يحقــق ذلــك إلاّ بــصورة محدودة عبر من يسقطون فى ساحة المعركة. وكانــت النتيجــة الأساســية للحرب تتمثّل فى دفع كلّ عصبة لأن يكون لها محاربوها الصناديد. ولــذلك كانت الهيبة الرفيعة تذهب إلى الرجال، الذين كانت تجرى تنشئتهم علــى أن يكونوا عدوانيين. وكانت النساء خاضعات، وذوات هيبة هزيلة. ومن هنا قتل الأطفال الإناث، الذى كان طريقة لضمان أن يكون للعصبة نسبة مرتفعة من المحاربين، وتكسب نساء الزمر الأخرى، فضلاً عن كونه طريقــة ناجعــة كثيرًا فى الحدّ من عدد السكّان ككلّ.

ويبدو أنّ قتل الأطفال الإناث فى المجتمع اليانومامى – فــى توصــيفه الإثنوغرافى الأصلى إنّما بحسب تفسير هاريس – لم يكن أثرًا جانبيًا مؤســفًا، بل الغرض الأساسى للنظام الاجتماعى بأكمله، والشيء الوحيد الــذى يمكّــن المجتمع من البقاء. أمّا نظام الحرب وضرب الزوجات الــذى يــشكّل معظــم التجربة اليومية المعيشة لأولئك الأشرار الفقراء فلم يكن بمجمله سوى أثرٍ على مستوى البنية الفوقية. وهذا ما يطرح السؤال عمّا إذا كانت تجربتنا المعيــشة بعيدة بالمثل عن وقائع مجتمعنا الاقتصادية الأساسية. لا شكّ أنها بعيدة.

١-٢ الأنثروبولوجيا ومراحل ما قبل التاريخ:

المادية الثقافية الأنثروبولوجية هى طبعة علمية مُحَدَّثــة مــن ماديــة ماركس وإنجلز التاريخية، وقد جُرِّدَت من الــديالكتيك الهيغلــى والالتــزام

السياسى، وعُمِّمَت لتنطبق على المجتمعات ما قبل الرأسمالية. وهى ترفض الإغفال الماركسى السخيف للضغط السكانى بوصفه عاملاً مهمًّا فى التغيّر الاقتصادى، وتستند إلى مئة عام من البحث التجريبى فى الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا الذى ما كان لإنجلز أن يعلم عنه شيئًا. ومهما تكن تحفّظات المرء إزاء الطبيعة المثالية لبعض النظريات الأنثروبولوجية الراهنة، فإن معيار المعرفة العلمية الصرف فى كلٍّ من الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا قد تغيّر منذ زمن إنجلز. ولم تأتِ ستينيات القرن العشرين حتى نشر مردوك أطلسًا إثنوغرافيًا وصف فيه ٦٠٠ من المجتمعات وعدّة عشرات من الخصائص التصنيفية المعطاة لكلّ مجتمع[٣]. ومنذ ذلك الوقت، بات عدد الأنثروبولوجيين الوصفيين المتخرجين من الكليات الأمريكية فوق الحدّ؛ مع أنّه لم يكن بالطبع كافيًا لوصف كلّ الثقافات البدائية الباقية قبل أن يدفعها المجتمع الصناعى الحديث صوب الفناء. ومن الواضح أنّ ما من وصف لهذه الثقافات كان يمكن أن يعتمد على الكلاسيكيات الماركسية وحدها.

والمادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا هى سليلة مباشرة للأنثروبولوجيا الماركسية، التى أسسها إنجلز فى كتابه ***أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة فى ضوء أبحاث لويس. هـ، مورغان***. وهذا فى الواقع ليس (وكيف يمكن له أن يكون؟) دراسة أصيلة فى الأنثروبولوجيا؛ بل هو إعادة تفعيل، فى إطار ماركسى ناضج، لما كان آنئذٍ أحدث وصف أنثروبولوجى لتطور المجتمع الإنسانى الباكر. ويمكن أن نُظهِر طابع عمل مورغان بإيراد عنوانه الكامل: ***المجتمع القديم، أو أبحاث فى خطوط التقدم البشرى من الهمجية عبر البربرية إلى الحضارة***. ونظرية مورغان هى فى الحقيقة

---

(3) G. P Murdock 1967، *Ethnographic Atlas*; Harris 1969، *The Rise of Anthropological Theory*، Chapter21.

نظرية فى **مراحل التطور الاجتماعى البشرى**؛ وهى ليست نظرية مادية بالضرورة(٤).

وتقوم مثل هذه النظرية على افتراض أنّ بمقدورنا أن ننظر إلى المجتمعات البدائية المعاصرة كمجتمعات الهنود الأمريكيين، ونكوّن صورة عن بنية العائلة لدى أسلافنا الأوائل وطريقة حياتهم. ومثل هذا الافتراض كان يمكن أن يُؤخَذ كمسلّمة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ لكنّه لم يعد منطقيًا فى القرن العشرين. وأحد الأسباب الواضحة التى تقف وراء ذلك أنّه كان وراء الهنود الأمريكيين، الذين دُرسوا فى القرن التاسع عشر، من التاريخ بقدر ما كان وراء عمّال المصانع الإنجليز: وكانوا، بمرور الوقت، قد تركوا البدائية مثلهم. وقد يرى كثير من المنظّرين غير الماركسيين أنّ بنية مثل هذه المجتمعات لا توضح سوى التنوّع الشديد فى الترتيبات الاجتماعية البشرية الممكنة. وأنّها لا تفضى بشىء عن التاريخ.

وكى تعتقد، كما اعتقد أنثروبولوجيو القرن التاسع عشر وبعض أنثروبولوجيى أوائل القرن العشرين، أنّ التنظيم الاجتماعى – أى البنية القبليّة – لقبائل الهنود الأمريكيين يلقى الضوء على التنظيم الاجتماعى للشعوب الجرمانية أو اليونانية الباكرة، لا بدّ لك أن تفترض أنّ هنالك نظامًا ضروريًا للتطور التاريخى وضعه الله أو وضعته بنية العقل البشرى، وأنّ بعض الشعوب قد توقّفت، لأسباب غامضة، عند مرحلة باكرة من هذا التعاقب الضرورى؛ أو أن تفترض المبدأ الماركسى الذى مفاده أنّ البنية الاجتماعية تتحدّد جزئيًا على الأقلّ بالتكنولوجيا أو الاقتصاد. وفى حين يصعب الدفاع عن الموقف الأول، فإن الموقف الآخر يفضى إلى المادية الثقافية.

---

(4) Harris 1968، pp. 180-215.

وطوال القرن العشرين، رفضت أشدّ مدارس الأنثروبولوجيا الثقافية نفوذًا كلا الموقفين. فقد رأى بعضهم أنّه فى حين يمكن تحليل الثقافات ومقارنتها علميًا، إلا أنها لا تتحدد بأى حال من الأحوال بأساسها الاقتصادى؛ والأحرى أنَّ الثقافة هى التى تحدد ما نعتبره اقتصادًا[٥]. ومثل هذه النظرة تجعل العلم الاجتماعى المادى مستحيلاً، الأمر الذى يوافق بعض مناهضى الماركسية. فى حين رأى آخرون أنَّ ثقافات مجتمعات معينة هى أنظمة معانٍ فريدة لا يمكن مقارنتها مع بعضها بعضًا، وربما لا يمكن فهمها من قبل ثقافة أخرى، كثقافتنا، خاصةً حين نلحّ على استخدام مقولاتنا العلمية غير الملائمة بدلاً من التقمّص الوجدانى أو التبصّر الإنسانوى[٦]. وهذه النظرة – واسمها النسبيّة الثقافية – تجعل أى علم اجتماعى مستحيلاً، الأمر الذى يوافق ما بعد البنيوية، لكنى أعتقد أنّ الاسم الملائم لها هو الضبابية. والأساس فيها هو إنكار قدرتنا على أن نحوز علمًا موضوعيًا عن المجتمع.

وباختصار، فإنّ هنالك أصناف عدّة مما كان يسهل على إنجلز أن يدعوه مثاليةً. ونجد فى كتاب هاريس ١٩٦٨ وصفًا ممتازًا للصراع بين المثالية والمادية فى النظرة الأنثروبولوجية حتى ستينيات القرن العشرين.

وسوف نرى أنّ أى وصف محنَّك للأنثروبولوجيا بأنّها دراسة مختلف الثقافات باعتبارها أنظمة معانٍ فريدة إنّما يمكن تفكيكه بسهولة بحجاجات من النوع الذى مارسه ديريدا عام ١٩٦٧ حيال ليفى شتراوس فى مقالته "البنية والدالول واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية". والدعوى هى أنَّ مقولات الأنثروبولوجى قيدٌ ثقافى شأنها شأن مقولات أبناء البلد المدروس؛ وبذلك

(٥) يمكن للقارئ أن يجد الدفاع الأشدّ عقلانية عن هذا الموقف في:
Marshall Sahlins 1974، *Stone Age Economics*.
(٦) خذ مثلاً عملاً كلاسيكيًا مثل عمل روث بندكت *أنساق الثقافة*، ١٩٣٥.

تغدو الأنثروبولوجيا المُمارَسة على هذا النحو مجرد أسطورة عن أسطورة[٧]. لكن هذه الحجاجات لا تصمد إذا ما اتّبعنا داروين وماركس فى افتراض بنية تحتية مادية مشتركة لدى الثقافات البشرية جميعًا؛ ذلك أنَّ مثل هذه البنية توفّر الأساس الذى يمكن أن تقوم عليه، وفقًا لافتراضات فلسفية واقعية، نظريةٌ علمية تنطبق على جميع هذه الثقافات.

ومثل هذه النظرية لا تفرض ما لدى ثقافتنا من مقولات المعنى المادية على ما لدى الثقافات الأخرى من مقولات المعنى غير المادية؛ بل هى محاولة لتفسير مقولات المعنى فى ثقافتنا وفى تلك الثقافات على أساس بناءات يُقْصَد منها – على الرغم من كونها افتراضية ليس غير – أن تكون فرضيات بشأن كلِّ الثقافات البشرية الممكنة. ومن الأمثلة على هكذا مفهوم فعالية أسلوب إنتاج مثل الصيد بالقوس والسهم، مُقَاسًا بالحريرات المستهلكة مقابل الحريرات المُتَحصَّل عليها. ومثل هذا المفهوم لا معنى له فى التجربة المباشرة سواء لدى صيّاد – ملتقط أو منظّر ثقافى حديث؛ لكن له معنى دقيقًا ضمن منظومةِ علمٍ طبيعى حديث.

تعطينا الأنثروبولوجيا الجديدة، بتضافرها مع الأركيولوجيا، والألسنية، والتشريح المقارن، إلخ، صورة للتاريخ البشرى وما قبل التاريخ مختلفة عن تلك التى قدّمتها الماركسية. وهى تنكر أنّ كلّ تاريخ هو تاريخ صراع طبقى. وتعود إلى داروين ومالتوس فى إدراكهما أنّ جذر كل تغيّر تاريخى هو ميل عدد السكان لأن يفوق الموارد، فى أسلوب إنتاج قائم معين. والصراع الطبقى، إذا ما وجد، هو عاقبة لذلك. وما يحدث حين يفوق عدد السكان الموارد فى أسلوب إنتاج معين، كالصيد والالتقاط، هو أنّ أسلوب إنتاج

---

(٧) انظر كيف أتناول هذا الأمر في كتابي *بؤس البنيوية*.

أكثف، لديه القدرة على إعالة أعداد أكبر من السكان على أساس الموارد ذاتها، كالزراعة فى هذه الحالة، يحلّ محلّ الأسلوب الأول. وما يراه المادى الثقافى هو أنّ مثل هذا الانتقال يُحتَمل أن يقع عندما تفوق تكاليف الصيد والالتقاط – مقاسةً بالحريرات المستهلكة إزاء الحريرات المتحصّلة – تكاليف الزراعة. ويوافق الماديون الثقافيون الماركسيون على أنّ مثل هذا التحول فى أسلوب الإنتاج يفضى إلى تغيرات عظيمة فى بنية المجتمع والثقافة بأسرها.

لننظر الآن فى ثقافة البشر الأوائل: كما أعادت بناءها الدراسات الأنثروبولوجية التى درست الصيادين- الملتقطين المعاصرين، والدراسات الأركيولوجية التى درست الصيادين- الملتقطين الأوائل، والدراسات البيولوجية التى درست الإنسان عمومًا. فالبشر الأوائل كانوا حيوانات نادرة، تعيش فى عُصَب بدوية صغيرة؛ وهذا ما عرفناه من الأركيولوجيا. ولعلّهم كانوا يتكلمون بطلاقة لغات معقّدة كتعقيد الإنجليزية أو اليابانية. وهذه نظرة تقوم على أساس ألسنية تشومسكى – التى تشير إلى أنَّ بنى اللغة الأساسية فطرية – وعلى الدراسات التشريحية المقارنة التى تناولت الإنسان عمومًا وإنسان نياندرتال[8]. ولعلَّ بعضهم كان يعرف أكثر من لغة واحدة، لأنّ العصب البدوية الصغيرة ربما كانت تتلاقى عند أطراف مواطنها. وفى تلك المرحلة من التطور الثقافى، كانوا بحاجةٍ إلى اللغة؛ ولعلّ ثقلُ ثقافتهم المعرفى كان عليهم بقدر ثقل ثقافتنا المعرفى علينا، واللغة هى نظام تشفير معرفى فائق. وإذا ما كانوا يشبهونِ الصيادين- الملتقطين المحدثين فى أى شىء فقد كانوا صيادى حيوانات أذكياء (حيث كانت النساء تتولى أمر الصغار منها فى معظم الأحيان) وملتقطى مأكولات نباتية واسعى الحيلة (حيث كانت النساء تقمن بمعظم ذلك، وتوفرن معظم النظام الغذائى).

---

(8) Lieberman 1984.

وغالبًا ما كانوا فى حالٍ مريح على الصعيد الاقتصادى. فكان بمقدورهم إطعام أنفسهم بسهولةٍ بالغة بعمل ساعتين، أو أقلّ من ذلك، فى اليوم، ليوفّروا بقية الوقت لحياة اجتماعية زاخرة. وربما كانت لديهم معرفة فعلية بالنباتات والحيوانات المحلية تفوق بكثير معرفة علماء الطبيعة الجامعيين المختصين؛ وعلى الأقلّ فإنَّ هذا ما وجدته جامعة شيكاغو حين درستِ الكالاهارى سكّان الأدغال(٩). كما كانوا حكّائين عظماء يحكون حكايات رائعة فى الأماسى عن حيوانات ناطقة عند مبتدأ العالم. ويبدو أنّ كلَّ الصيادين – الملتقطين يفعلون ذلك. وهكذا توفّرت لهم خطابات مميّزة فى التاريخ الطبيعى والأدب، وكانوا قادرين تمامًا على التمييز بينها. (ومثل هذه الملاحظات – المألوفة فى المجتمعات القروية ومجتمعات ما قبل الدولة – تكفى لتبديد الوهم القائل إنّ الأدب ظاهرة "برجوازية". فهو ظاهرة إنسانية).

أمّا سياسيًا فكانوا مساواتين على نحوٍ يكاد يكون مؤكّدًا، بلا زعماء أو "كبار"؛ وكان تقسيم العمل حسب الجنس قائمًا من قبل، لأن هذا التقسيم سابق على وجود البشر، لكن وضع النساء فى كثير من المجتمعات كان رفيعًا كما كان من قبل، وفى بعض الأحيان، وبعض المجتمعات، كانت امرأة هى التى تقود العصبة. وكانوا، على الصعيد الشخصى، متواضعين كثيرًا: كان التفاخر شيئًا سيئًا. وكانت القرابة هى التى تحدد بنية مجتمعهم الحقّة، وليس الطبقة. وكانت لديهم منظومات تصنيف تحدد من الذى ينبغى أن يتزوج وممن أن ينبغى أن يتزوج، مما يجعل الأنثروبولوجى الحديث يفغر فاه تعجبًا؛ وعبر القرابة كانت عصبة ترتبط بأخرى. وكانوا يحبّون الأطفال، لكنهم كانوا يمارسون الإجهاض وقتل الأطفال على نحو منتظم؛ وكان ثمة بعض المجتمعات الرجولية، كما لدى سكان أستراليا الأصليين، حيث يُعذَّب الصبيان المراهقون تعذيبًا وحشيًا بعد طفولة رخيّة، قبل أن يمكن عدّهم بين الرجال.

---

(9) Lee and DeVore 1976.

وثمّة أدلّة قوية على كلّ جزء من أجزاء هذه اللوحة المركّبة، تستند إلى دراسات تناولت الصيادين - الملتقطين المحدثين: سكان أستراليا الأصليين، الكالاهارى سكّان الأدغال، الأقزام سكان الغابات؛ وما يغيب عن هذه الأدلة هو اختلاف كلّ ثقافة، أو فرديتها، وهو أمر غير معروف بالطبع. وما يمكن للمادى الثقافى أن يقوله هو أنّ كلّ خاصيّة تقريبًا من الخصائص المذكورة أعلاه تتوقف على التكيّف الاقتصادى الأساس، الصيد والالتقاط. فذلك ما يجعل الإنسان نادرًا وبدويًا: ذلك أنّ عددًا كبيرًا من السكان المقيمين لا بد أن يفضى بسرعة إلى استنفاد جميع الموارد الطبيعية المحلية. ومثل هذه العصبة لا تنتج أى فائض قيمة يمكن أن يعيل حرفيين متخصصين، أو كهنة، أو زعماء كبارًا؛ وإذا ما حاول أى فرد أن يطغى، يمكن للآخرين أن يرحلوا ويشكّلوا عصبة أخرى. وفى بعض الأحيان كان ثمّة قَتَلَة، لكن لم يكن هنالك حرب. وغالبًا ما كان الإجهاض وقتل الأطفال أمرين عاديين وطريقتين أساسيتين لضبط الولادات. أمّا البَّضْع وسواه من الشعائر المشابهة (كالتعذيب الوحشى الذى أشرت إليه) فكانت، حرفيًا، طرائق لفصل الرجال عن الصبيان. (حين كانت النساء تقمن بتربية الصبيان، وكان هؤلاء الأخيرون بحاجة إلى أن يتطبّعوا ثقافيًا على مجتمع رجولى، كان لا بدّ من إجراءات قاسية كهذه).

مثل هذه المجتمعات هى ما دعاه مورغان وإنجلز بـ **الهمجية**؛ وهى أيضًا أقرب المجتمعات إلى ما دعاه التراث الماركسى بـ **الشيوعية البدائية**. ومن الشائق أن نعلم أن الأنثروبولوجيا الحديثة تؤيد - مع تعديلات ضخمة- الأسطورة التوراتية والهزيودية عن العصر الذهبى قبل الزراعة، حيث كانت الطبيعة جنّة تتدلى ثمارها إلى أيدى البشر. لكنها لا تؤيد الأسطورة الليڤيزية عن عصر زراعى ذهبى، قبل الصناعة الحديثة.

١-٣ التغيّر التاريخى وانعكاسه الإيديولوجى:

يمكن على أساس المادية الثقافية تفسير أعمق التغيرات فى المجتمع، تلك التغيرات من أسلوب إنتاج إلى آخر؛ كما يمكن تفسير حوادث أصغر بكثير، مثل حرب المئة عام، أو نشوء الرواية(١٠).

خذوا، مثلاً، أهمّ تغيّر فى تاريخ الجنس البشرى: التغيّر من الصيد والالتقاط الذى وصفناه أعلاه فى العصر الباليوليتي(*) إلى الزراعة فى العصر النيوليتى(**). لماذا حصل ذلك؟ هل علينا أن نفترض أنّ بعض الأشخاص قاموا ببعض الاكتشافات التكنولوجية – كزراعة الحبوب، وتربية الماشية – واكتشفوا أنّهم يحبون ما تتيحه من حياة الاستقرار؟ لا شكّ أنّ مثل هذه الاكتشافات كان ينبغى أن تتمّ كى تغدو الزراعة ممكنة. ولكن هل التغير فى أسلوب الإنتاج مجرد أثر جانبى لاكتشاف بعض الأفكار التقنية الجديدة؟ الأمر عكس ذلك تمامًا. والاكتشافات التقنية تُجْرى وتُهمَل طوال الوقت؛ فلا تُستغَلّ إلا حين تكون ثمة حاجة اقتصادية. والصيادون – الملتقطون من الكالاهارى، الذين استقصتهم جامعة شيكاغو فى ستينيات القرن العشرين، كانوا يدركون تمامًا ما تنطوى عليه الزراعة من إمكانات، لكنهم ما كانوا

---

(10) Cf. Ian Watt 1957.

(*) الخاص بالعهد الأول من العصر الحجرى: هو عصر ظهور الإنسان البدائى، وفيه كان صنع الأدوات الحجرية غير المسوّاة.

(**) الخاص بالعصر الحجرى الأخير أو الحديث.

ليجدوا لها أى معنى، ما دام بمقدورهم التقاط ثمار المونوغونغو[11]. وكانوا محقّين تمامًا؛ فالزراعة البدائية كانت توفّر غذاءً أفقر مما يوفّره الصيد والالتقاط، وتتطلب أضعاف ساعات العمل؛ ولم يكن العمل ملائمًا ولا صحيًا فى الحقيقة؛ وكان الاستقرار مصحوبًا بأوبئة يخشاها الصيادون – الملتقطون. وتحليل الكلفة – المنفعة يفسّر على نحوٍ وافٍ لماذا اختار الصيادون– الملتقطون، أن يبقوا كذلك، حتى على أرضٍ لا توفّر لهم سوى الكفاف. هاكم تفسيرًا ماديًا فجًّا، مع أنّه ليس ماركسيًا أو هاريسيًا بالضرورة، للتغيّر من الصيد–الالتقاط إلى الزراعة، يشرح لماذا حدث هذا التغيّر، ولماذا كان مُبْرمًا، دون أن يفترض أى شيء بشأن ما تفضله الكائنات البشرية فطريًا؛ ثم يمضى ليشرح الفهم الإيديولوجى لذلك التغيّر لدى ذوى النزعة الزراعية.

(أ) الزراعة أسلوب إنتاج أكثف قياسًا بالصيد – و– الالتقاط؛ حيث يمكن للمنطقة ذاتها أن تعيل مزيدًا من السكّان؛ ولذلك تكون الزراعة ضرورية عند حدٍّ معين من نمو السكّان.

(ب) لا يمكن أن تتعايش الزراعة والصيد – و – الالتقاط البدوى فى المنطقة ذاتها: من طبيعة أسلوب حياة الصيادين – و – الملتقطين ألا يتعرّفوا الحبوب والماشية كمنتجات زراعية، وأن ينظروا إليها على أنّها منتجات طبيعية تؤخذ حيثما وُجِدَت، الأمر الذى يدفعهم لأن يأخذوا الحبوب والماشية التى عمل الفلاحون على زراعتها وتربيتها.

(جـ) يحاول الفلاحون صدّهم. ولأنّ الزراعة تتيح كثافةً سكّانية أعلى بكثير مما يتيحه الصيد – و – الالتقاط، فإنّ أعداد الفلاحين تفوق على الدوام أعداد الصيادين، ويمكنهم أن يتخلّصوا من الملتقطين.

---

(11) Lee and DeVore 1976.

وما نراه هو أنَّ هذه سيرورة تاريخية موضوعية تمامًا تحدث بصورة مستقلة عن رغبات جميع من تطالهم. فما إن تُكْتَشَف تقنيات الزراعة، وشريطة أن يكون عدد السكان فى تزايدٍ مستمر، لا بدّ أن تخلف الزراعةُ الصيدَ، ولو كان كلٌّ من فى المجتمعين يفضّل الصيد. (وهذا ما يكون فى العادة، والمجتمعات الزراعية تبقى على الصيد دومًا كنشاط ترفيهى، والمجتمعات الطبقية تقصره على الطبقات الحاكمة بوصفه لعبتها المفضَّلة). وما نراه أيضًا هو أنَّ ثمّة جانبًا ذاتيًا لهذا الصراع التاريخى. فالشعوب الزراعية تطوّر إيديولوجيا التملّك – ليس التملّك الفردى بالضرورة، بل ربّما تملّك القبيلة أو إله من الآلهة – وترى إلى الصيادين – الملتقطين على أنهم لصوص كسالى. ويمكن أن نرى أنَّ هؤلاء المزارعين بحاجة إلى فعل هذا، كى يحثّهم على العمل وعلى التخلّص من جيرانهم البدائيين.

ويمكن بالطبع أن نحكى حكاية هذا الصراع ليس موضوعيًا، كما أعلاه، بل ذاتيًا، من وجهة نظر أى من البشر المنخرطين فيه. ويمكن أن نتصوّر أنثروبولوجيًا زائرًا من ثقافة مختلفة تمامًا يفعل ذلك، فيقدّم تاريخًا متوازنًا قائمًا على روايات مأخوذة من مصادرها الأصلية. غير أنّ مسألة العَرْض ومبادئ التفسير تبقى قائمةً. فقد يقبل الأنثروبولوجى الروايات الذاتية لكلا طرفى الصراع؛ ويقدّم القصة كصدام تراجيدى بين إيديولوجيتين لا يمكن المصالحة بينهما. وهذا تاريخٌ مثالى، أشبه بقصيدةٍ ملحمية. وقد يقدّم الروايةَ المادية التى قدّمتُها أعلاه، والتى لا تُنْكِر تجاربَ المشاركين الذاتية، لكنها تفسّر مجرى التاريخ على أساس متغيرات مثل التكنولوجيا المتاحة، وضغط السكان، إلخ. وهذا تاريخٌ مادى.

ولقد جرت تحولات مماثلة مرّات كثيرة فى التاريخ اللاحق. واعتقادى أنَّ أى أسلوب إنتاج ينعم بالتفوق العسكرى طويل الأمد لأى سبب من الأسباب -سواء كان عدد السكّان أم التنظيم أم التكنولوجيا - لا بد أن يخلف أسلوبًا لا ينعم به. ومع أسلوب الإنتاج الجديد تأتى مجموعة كاملة من الأفكار التى تنتظم حوله. ولا بدّ أن تقوم بين الشعبين المنتظمين حول أى أسلوب من هذين الأسلوبين اختلافات إيديولوجية عظيمة، فيريان العالم بطرائق مختلفة.

١-٤ تاريخ البشريّة المادىّ:

يمكن لروايات التحولات الاقتصادية الكبرى من النوع الذى مثّلت له للتوّ أن توضع على مقياس بالغ الاتساع لتشكّل نظرةً مادية إلى تاريخ البشرية بأسره. ويرى هاريس(١٢) أنّ المحرّك الأساسى للتغيّر التاريخى هو تزايد السكّان إلى مستوى لا يحتمله أسلوب الإنتاج القائم. ذلك أنَّ البدو يستنفدون الصيد؛ ويستنفد المزارعون الأرض؛ وتستنفد المصانع الموارد؛ ويغدو من الضرورى التحول إلى أساليب إنتاج جديدة، أكثف (عن طريق العنف والحرب فى بعض الأحيان). وهذا يشتمل بدوره على تنظيمٍ جديدٍ للمجتمع، الذى ينتج أفكارًا جديدة تدعمه، بل ونوعًا جديدًا من الشخصية. وما أراه أنَّ هذه هى الطريقة التى جرى بها كلّ "تقدّم"؛ وهذا بالمناسبة هو السبب فى أنَّ كلّ هذا القدر الكبير من التقدّم لم يُصلِح قسمة الشخص العادى مطلقًا، بل اقتصر على زيادة عدد السكان فى العالم. وعلى هذا الأساس فإنَّ الأزمة

---

(12) Harris 1969، *The Rise of Anthropological Theory*; 1978، *Cannibals and Kings*; 1980 ، *CulturalMaterialism*.

الإيكولوجية ليست جديدة؛ فهى شرط التاريخ البشرى الثابت، على الرغم من تحوّله الدائم.

واعتقادى أنَّ واحدةً من أثرى إمكانات الدراسات الثقافية أن تحلِّل تاريخ الثقافة البشرية بأسره بوصفه انعكاسًا معقّد أو تمثيلاً معقّدًا لهذا التاريخ المادى. وإنّها لكارثة بالنسبة للدراسات الثقافية أن يؤدّى أفول الماركسية إلى التخلى عن محاولات تفسير للظواهر الثقافية على أساس الواقع الاقتصادى الأساس؛ فلعلّ هذا أن يكون أعمق تبصّر لدينا بأساس الثقافة الاجتماعى. لكن ما يغيب عن هذه المقاربة هو ذلك الزعم الماركسى الدوغمائى عن أولوية الصراع الطبقى. فهذه النظرة إيكولوجية وليست طبقية. وطبيعى، حين تندر الموارد، أن ينشب الصراع الطبقى أو الإثنى ويكتسى أهمية تاريخية. لكن الحرب الطبقية لم تعد المتغيّر التفسيرى الرئيس.

١-٥ الأنثروبولوجيا والناقد الأدبىّ:

يتمثّل أحد الأضرار الفادحة المترتبة على سيطرة النظرية الفرنسية خلال السنوات الثلاثين الماضية فى الاختفاء شبه التام الذى اختفته لا الأنثروبولوجيا الماركسية وحسب، بل أيّة أنثروبولوجيا جدّية عن النقد الأدبى والنظرية الأدبية. ففى النصف الأول من القرن العشرين، تأثّر كلٌّ من الأدب والنقد تأثّرًا شديدًا بأنثروبولوجيا فريزر(*) وأتباعه: مما أحدث تحولاً فى

(*) سِر جيمس فريزر (١٨٤٥-١٩٤١) أنثروبولوجي بريطاني شهير، وُلِدَ في غلاسغو، إسكتلندا. تغطى أعماله مجالاً من البحث واسعاً، لكن اهتمامه الخاص كان دراسة الأسطورة والدين. ترك كتبًا عديدة، أشهرها *الغصن الذهبي*، وهو دراسة في ثلاثة عشر مجلّدًا تتناول العبادات والشعائر والأساطير القديمة وما يوازيها في المسيحية.

الدراسات الكلاسيكية بوجهٍ خاص، وجعل أعمال جلبرت موري وجان هاريسون، على سبيل المثال، ذات قيمة باقية. وسبب ذلك هو أنه على الرغم من الطبيعة الأدبية، الكتبيّة التى وسمت أنثروبولوجيا هذه المرحلة، فإنها حاولت أن تفسّر خصائص فى الأدب القديم على أساس مفاهيم مثل البنية والشعائر القبليّة. وهذه المقاربة لم تمت تمامًا إلى الآن؛ خذوا مثلاً عمل وولتر بوركيرت البارع المُعنْوَن ***هومو نيكانس: أنثروبولوجيا شعيرة التضحية اليونانية القديمة وأسطورتها*** الصادر عام ١٩٨٣. ومما له دلالته أنّ هذا الكتاب لا يقتصر على كونه فى الكلاسيكيات، بل يتعدّاه إلى كونه بقلم باحث ألمانى.

ومن الأمثلة على الطريقة التى أمكن بها للنظرية الماركسية متضافرةً مع الأنثروبولوجيا أن تُستَخْدَم لاقتراح حلول لمشكلة عويصة فى تاريخ الثقافة – مشكلة كان سيصعب حلّها بالفعل من دون مثل هذه النظرية التاريخية– ما نجده فى عمل الباحث الكلاسيكى الإنجليزى جورج تومسون فى رائعته الصادرة عام ١٩٤١، ***أسخيلوس وأثينا***. ومشكلة تومسون العامة هى مشكلة أصل الدراما، ذلك الحقل الذى لطالما عمل عليه الباحثون الكلاسيكيون فى هذا القرن، منذ أن حوّله اندفاع الأنثروبولوجيا، وأقنع الباحثين بأن يبحثوا عن أصل الأسطورة والدراما فى الشعائر البدائية. وتكمن قوة تومسون فى امتلاكه إطارًا مشغولاً على نحو استثنائى يتكئ إليه فى بناء تاريخ أنثروبولوجى مادى، وهو إطار يعود إلى إنجلز، وقبل ذلك إلى مورغان(١٣). وهذه القوة تغدو ضعفًا بالطبع حين يتقادم عهد الأنثروبولوجيا؛ فلا أحد الآن يتبنّى نظرة تومسون إلى الطوطمية، على سبيل المثال.

---

(13) Lewis H. Morgan 1877، *Ancient Society;* Friedrich Engels 1884، *The Origins of the Family، Private Property، and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan.*

لم تترك مقاربات الأنثروبولوجيا الأشدّ علمية فى منتصف القرن العشرين كبيرَ أثرٍ على الأدب، لكن المفهوم الأساس الذى سبق أن أشرت إليه فى الأنثروبولوجيا الثقافية المثالية – إنَّ ثقافة كلّ مجتمع توفّر مجموعة فريدة من المعانى يفسّر ذلك المجتمعُ العالمَ على أساسها- كان بالغ الأثر. وهذا المفهوم هو فى أساس كلّ ما هو صحيح لدى النسبوية الثقافية الحديثة. والحال، أنّه ليس ثمّة سوى أقلّ القليل مما يمكن قوله عن ذلك النوع من النسبوية الثقافية القائمة على العداء الانفعالى للعلم أو للسياسة الأمريكية فى فيتنام، أو على المزاعم ما بعد الحداثية أنّ مشروع التنوير (مشروع الانخراط فى تحليل عقلانى للعالم) قد انتهى الآن[١٤]. وثمة الكثير مما يمكن قوله عن الموقف الأنثروبولوجى الأساسى الذى يرى أنّ كلّ ثقافة بشرية، مهما بدت جنونية وضالّة من منظور ثقافتنا، لها منطقها القائم على اعتباراتها، وينبغى أن تُفهَم تبعًا لتلك الاعتبارات قبل أيّة محاولة للحكم عليها أو لتفسيرها ماديًا؛ مع أنّ ذلك ليس بالسبب الوجيه للإحجام تمامًا عن التفسيرات المادية.

ونظرًا لما يتميّز به تراث الأنثروبولوجيا التجريبية الوصفية الأنجلو-أمريكية من ثراء، فإنّه من المؤسف أشدّ الأسف أنَّ منظّرى الأدب فى السنوات الثلاثين الأخيرة قد طابقوا الأنثروبولوجيا مع بنيوية كلود ليفى شتراوس اللاحقة، غير العلمية، الأسطورية. وما من منظّر أدبى فى العالم الناطق بالإنجليزية إلا وقرأ بعضًا على الأقل من ليفى شتراوس ونقد ديريدا له، "البنية والدالول واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية"، بنسبويته القصوى، المناهضة للميتافيزيقا. وكلّ من لم يقرأ ذلك فى أوائل سبعينيات القرن العشرين فى أصله الفرنسى، قرأ ترجمة وايتمان ***مدخل إلى علم***

---

(14) Cf. Baudrillard 1988; Lyotard 1989.

الأسطورة، أو تصفّح عناوين الفصول فى مجلدات شتراوس الضخمة مجنّحة الخيال: ***النيّئ والمطبوخ***، ***من العسل إلى الرماد***، ***أصل آداب المائدة***، ***والإنسان العارى***. لكنى لا أعرف أى ناقد أو منظّر أدبى قرأ كتاب مارشال سالينز، الذى نُشِر بالإنجليزية فى ذلك الوقت: ***اقتصاديات العصر الحجرى***، أو الهجوم المادى على سالينز فى كتاب مارڤن هاريس النظرى، ***المادية الثقافية***.

وهذا ينطبق على المنظّرين الماركسيين الصريحين كما ينطبق على المنظّرين الماركسيين الانتقائيين. وهو نوعٌ من الفضيحة، مع أنَّ ذلك ليس بالمستغرَب على نحوٍ خاص. وهو فضيحة لأنَّ كتاب سالينز يمثّل دراسةً جديّة لاقتصاديات المجتمعات البدائية، الأمر الذى كان ينبغى أن يثير إعادة تقويم محترسة للتراث الماركسى المميَّز فى النظرية الأنثروبولوجية. أمّا كتاب ليڤى شتراوس، من جهة أخرى، فهو خرافة مسهبة وصفها ليڤى شتراوس ذاته بأنّها أسطورة عن الأسطورة. وهو غير مُستَغرَب، لأنّ الماركسية الألتوسرية، التى راجت بين منظّرى الأدب فى ذلك العقد الرهيب، هى بناء فلسفى ليس له كبير اهتمام بأى نوع من الوقائع؛ وهى تدين بالكثير، من جهة أخرى، لمناهج جاك لاكان وتأمّلاته، وهو يدين بالكثير لتصورات ليڤى شتراوس الأصلية(١٥).

وأحد الأسباب وراء تجاهل التراث الماركسى فى الأنثروبولوجيا هو أنّه يتحدّر من إنجلز. فمن السمات الخاصة التى ميّزت الماركسية الغربية فى

(١٥) انتقل ليفى شتراوس من نظرة علمية صارمة إلى الأنثروبولوجيا في أواسط أربعينيات القرن العشرين إلى إنكار المقاصد العلمية إنكارًا كاملاً في أواخر ستينيات ذلك القرن وسبعينياته. ويمكن للقارئ أن يجد مناقشة مفصّلة لهذا في كتابي ***بؤس البنيوية***. أمّا بشأن ألتوسر، فانظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

السنوات الثلاثين الأخيرة أنَّ إنجلز كثيرًا ما اعتُبِر مسئولاً عن كلّ ما أدّى إلى الأرثوذكسية الستالينية فى التراث الماركسى. والحال، أنَّ خطأ إنجلز الفعلى، فى أعين الماركسيين الغربيين، هو محاولته البطولية تقديم طبعة من الماركسية يحلّ فيها فهم العالم العلمى المُفَصَّل محلّ التأمّل الفلسفى. صحيحٌ أنَّ هذه المحاولة قد أخفقت، لكن انطباعًا يتكون لدى المرء بأنَّ بعضًا من أهمّ الماركسيين الغربيين ما كانوا يريدون لها أن تنجح. فليس ثمة عند غرامشى، أو لوكاش، أو حتى أدورنو فى معظم أعماله، أى تطلّع إلى ضرب من ضروب العلم الاجتماعى الموضوعى. ولم يكن ذلك ما تدور حوله الماركسية؛ خاصةً أنّه كان كفيلاً بأن يحدّ على نحوٍ جدّى من الإرادية السياسية لدى الاثنين الأولين والتفلسف الصرف لدى الثلاثة جميعًا. وهذه المواقف المناهضة للعلم، والمناهضة للمادية لا تزال لدى اليسار اليوم، على الرغم من أفول الماركسية.

٢ – اللاماديّة الثقافيّة:

يتبيّن من وجهة النظر التى أحكمتُها أن نقاط الخلل الرئيسة فى "الماديات الثقافية" القائمة فى الدراسات الأدبية والثقافية تكمن فى أنّها ليست ماديّة؛ وليست علمية. وهى تتعمّد ألاّ تكون اقتصادوية؛ فتحاول عن وعى أن تبتعد عن "استعارة الأساس – البنية الفوقية" فى حين كان ينبغى أن تحاول عن وعى أن تفسّر أكبر قدر ممكن على أساس تلك الاستعارة، أو، بكلام أدقّ، على أساس نظرية (وليس استعارة) السببية الاقتصادية. وتصحّ هذه الانتقادات ذاتها على أنماط أخرى من النظرية ما بعد الماركسية: كالإطار الغرامشى الجديد فى تحليل الثقافة الشعبية والأشكال الفوكويّة فى تاريخ الأفكار والمؤسسات وأنماط الذات.

ولستُ أريد أن أغمط "المادية الثقافية" الأدبية حقّها، ولذلك سأقتفي أثر التوصيف الذى قدّمه اثنان من ممارسيها قريبى العهد: جوناثان دوليمور وآلن سينفيلد فى كتابهما *شكسبير السياسى* (١٩٨٥). وهو يستند إلى ما يدعوانه معنى الثقافة التحليلى، وليس التقويمي، الذى يُستخدَم فى العلوم الاجتماعية وخاصةً الأنثروبولوجيا، و"يسعى إلى توصيف كامل منظومة التدليلات التى يفهم مجتمع ما أو جزءٌ منه ذاتَه وعلاقاتِه بالعالم من خلالها". وهذا يوحى بمعنى الثقافة الأنثروبولوجى المثالي؛ لكن ذلك ليس مُنْصِفًا تمامًا. وهما يتابعان قائلين: ""المادية" تعاكس "المثالية": فتلحّ على أنّ الثقافة لا تتعالى (ولا تستطيع أن تتعالى) على قوى الإنتاج وعلاقاته المادية. ليست الثقافة مجرد انعكاس للنظام الاقتصادى والسياسى، ولكنها لا يمكن أن تكون مستقلة عنه. ولذلك فإنّ المادية الثقافية تدرس فحوى النصوص الأدبية فى التاريخ".

ما من شيء يُقال هنا عن التفسير العلمى، وليس لدى دوليمور وسينفيلد أيّة مساهمة نظرية يقدمانها لعلمٍ عام، لكنه حيادى سياسيًا، فى الثقافة البشرية. ولديهما سمكة أخرى يقليانها، فالثقافة البشرية، بالنسبة لهما، تتضمن العمل على ثقافات الجماعات الخاضعة والمهمَّشة مثل أطفال المدراس وحليقى الرءوس؛ والعمل على النظام الاقتصادى والسياسى لإنجلترا الإليزابيثية واليعقوبية، ومؤسسات الإنتاج الثقافى مثل البلاط والرعاية والمسرح؛ وكلّ المحطات البينيّة. وهذا العمل سياسى على نحوٍ كثيف. "يسجّل التزامه تغييرَ نظامٍ اجتماعي يستغلّ البشر على أساس العرق، والجنس والطبقة"[١٦].

---

(١٦) جميع المقبوسات من الصفحات vii– viii.

كيف لهذا الالتزام أن يتحقق؟ خذوا آخر عمل لسينفيلد حول شكسبير ومعاصريه: *صدوع: المادية الثقافية وسياسات القراءة الانشقاقية* (١٩٩٢)، حيث يهاجم الأعداء المعتادين: الإنسانويين – الأسسيين الذين قرّروا المُعْتَمَد؛ إضفاء الشرعية الإيديولوجى على الأنظمة الاجتماعية القمعية. وهجومه على المُعْتَمَد هو من التواضع بمكان. إذ يرى أننا لا ينبغى أن نؤيّد قيمًا رجعية باعتبارها تبصّرات عبقرية، تتعالى على السياقات التاريخية. "يمكن عندئذ لنصوص المُعْتَمَد أن تحظى بالاحترام باعتبارها محاولات جدّية للإحاطة بالعالم والتدخّل فيه، ويمكن لنا أن ننازعها بوصفها بناءات محلّ شكّ بناها آخرون فى ظروف أخرى. وهذا برنامج أولى للمادية الثقافية، وهو المنهج المسيطر فى هذا الكتاب"[١٧]. يا له من منهج رائع؛ يا له من برنامج متواضع!

و"الصدوع" هى الشقوق فى البنى الإيديولوجية حيث يطلّ الانشقاق برأسه؛ وتنزع النصوص الأدبية ذات الشأن لأن تُكْتَب عبرها[١٨]. وهذه طبعة من موقف ماركسى شائع يظهر جليًا لدى كودويل أو لوكاش: فما يراه الماركسيون الكلاسيكيون هو أنّ مثل هذه التناقضات فى النصوص تمثّل تناقضات اقتصادية أساسية؛ والقراءة الماركسية الصارمة تخرج خارج النصّ إلى التاريخ الواقعى (المادى، الاقتصادى). أمّا ما يراه سينفيلد فهو أنّ مثل هذه الأعمال لا تعنو لأيّة قراءة حاسمة؛ وأنَّ استراتيجيات الاحتواء الفكرى لا تحتويها بما فيه الكفاية. غير أنَّ الصراع بأكمله يبقى، فى نهاية المطاف، حول القراءات وحسب؛ ولا يكون العدو الطبقى سوى الشخص فى الحجرة المجاورة من حجرات الكلّية، الذى يستخدم الأدب للدفاع عن الإنسانوية

---

(١٧) ص ٢٢.
(١٨) ص ٢٣٥.

والمُعْتَمَد والحتمية الأدبية: واسمه برادلى، أو تيليارد، أو كيرمود، أو جيمس وود (الذى يخوض معه سينفيلد شجارات منتظمة فى *The London Review of Books*)، أو، وبشكل خاص، واحد من التاريخانيين الجدد (ربما لا يكون ستيفن غرينبلات، بل نمط مثالى مشتق منه) يبدو فى نموذج الخطابات الانشقاقية الخاص به والواقع فى إسار النماذج المسيطرة كأنه تيليار وقد وُلدَ من جديد، بصورةٍ محنّكة من الصور. غير أنّ صراع غرفة الصف قد حلّ محلّ الصراع الطبَقى كائنًا من كان العدو.

وللمادية الثقافية الأنثروبولوجية آراء فى العرق، والجنوسة، والطبقة، جديرة بأن تقارَن بهذه الآراء؛ وسوف أضرب مثالاً يتعلق بالجنوسة. فالطلب الرأسمالى الحديث على العمل، والمحاصيل الزراعية، والمواد الخام. يبذر الاضطراب فى التوازن السكانى عبر العالم. فسكّان العالم الثالث يواصلون الازدياد لأنّ نسبة الكلفة – المنفعة الخاصة بالأطفال هى نسبة ملائمة (لعائلةٍ فى مجتمع ليس فيه دولة رفاه) لأنَّ الأطفال قوة عمل وأمن اجتماعى للأهل فى شيخوختهم. أمّا سكّان العالم الأول فيهبط عددهم لأنّ كلفة تنشئة الأطفال تزداد وعائدهم الاقتصادى يقارب الصفر. وبتدفق رأس المال وراء البحار، فإنّ التضخّم فى العالم الأول يخلق حاجةً إلى اثنين من العاملين بالأجر فى كلّ عائلة صغيرة. "ومن هذا يتأتّى على نحو منطقى تمامًا كلٌّ من الفجوة الجيليّة، وإعادة تعريف للأدوار الجنسية مفرطة فى بهرجتها، وضروب الزواج المؤجّل، و"تغيير الجنس"، والكومونات، والثنائيات الجنسية المثلية، وأُسَر الشخص الواحد"(١٩).

---

(19) Harris 1980، pp. 112-13.

لا يذكر هاريس فى قائمته قيود الهجرة وما يعقبها من عنصرية، لكن الأمر واضح.

وسوف نرى أنّ المادية الثقافية الأنثروبولوجية تقدّم هنا تفسيرًا ماديًا لظهور قضايا سياسية معينة كسياسات الجنوسة؛ أمّا المادية الثقافية الأدبيـة فتقدّم التزامًا سياسيًا بتلك القضايا دون أن تقدّم أى تفسير لها. وقد تمـارس الاثنتان ضَرْبًا من التدمير المتبادل. فإذا ما كان هاريس محقًّا، فإنّ سياسـات الجنوسة اليسارية فى العالم الأول تكون مجرّد تكيّف فى البنية الفوقيـة مـع المدى العالمى الذى بلغته الصناعة الرأسمالية الحديثة، وتكون مماثلة لها كلّ المماثلة. ولعلّ دعم النسوية فى العالمِ الأول أن يكون دعمًا للرأسمالية؛ ولعلّ معارضة الرأسمالية أن تكون محاولةً لإعادة نساء العالم الأول إلـى الأدوار العائلية التقليدية، فى عالمٍ أفقر عمومًا. وقد لا يكون هذا صحيحًا؛ والـشىء المؤثّر هو الوزن المطلق الذى تحوزه الحتميـة الاقتـصادية التـى يمكـن استكشافها ونحتاج إلى استكشافها.

ومن الخطأ هنا أن نفصل المادية الثقافية الأدبيـة عـن سـواها مـن حركات ما بعد الماركسية، أو اليسار الماركسى التنقيحى (سينفيلد على سبيل المثال يتّكئ بقوة على كلٍّ من ألتوسر وفوكو إضافةً إلى وليامز) أو أن نفصل ضروب معالجة الثقافة الشعبية عن ضروب معالجة الأدب الكلاسيكى. فذلك جميعًا يُظْهِر الدافع الجوهرى ذاته باتجاه نزع مادية الاشتراكية؛ والابتعـاد عن الحتمية الاقتصادية؛ وإقامة الأحكام الثقافية على سياسات لا تقـوم هـى ذاتها على أى شىء سوى الضمير الليبرالى مفرط النشاط. ويمكـن لنـا أن نوضح هذا على نحوٍ مفيد فى حقل الدراسات الثقافية، الذى نُظِر إليه مـرّة على أنّه أبرز مجالات التحليل الماركسى.

خذوا الإطار النظرى الغرامشى الجديد الذى جرى تبنّيه فى المختارات التى حرّرها عام ١٩٨٦ كلٌّ من طونى بينيت وكـولن ميرسِـر وجانيـت وولاكوت بعنوان *الثقافة الشعبية والعلاقات الاجتماعيـة*، واحتـوت علـى

مقالات لستيوارت هال وسواه. من الواضح تأثّر المؤلّفين بالتعقيد الهائل الذى بلغته النظرية الحديثة؛ وابتئاسهم لتهميش الخطاب الاشتراكى عن الثقافة؛ تلك الحقيقة الواضحة المتمثّلة بأنَّ أحدًا لا يكترث بما يفكّر به المفكّرون الاشتراكيون. وإذ ينظرون إلى الوراء، فإنهم يودّون أن يخلفوا المدرستين العظيمتين فى النظرية الثقافية الاشتراكية: البنيوية (الألتوسرية) والثقافوية ما بعد وليامز. ويودّون أيضًا أن يخلفوا الموقفين اليساريين الشائعين: من جهة أولى ازدراء فكرى تقليدى للثقافة الشعبية بالمقارنة مع الثقافة الرفيعة، ومن جهة ثانية محاولة استعادة ما كان فى الماضى من ثقافةِ طبقةٍ عاملةٍ أصيلة والاحتفاء بها. وهم يعتقدون، أنّ كلا هذين الأمرين يؤدّيان إلى ازدراء ثقافة الحاضر الشعبية بلا تحفّظ.

أمّا حلّهم فيجدونه لدى غرامشى: فى مفهوم الهيمنة، وفى النظر إلى الثقافة الشعبية لا على أنّها مجال مجموعةٍ من القيم تفرضها الطبقات المسيطرة التى تمتلك وسائل الإعلام وتسيطر عليها، ولا على أنّها سَوْرة عفوية لثقافةٍ بروليتارية أصيلة، بل على أنها تسوية قابلة لإعادة التفاوض فى كلّ لحظة بين الاثنتين؛ أى على أنّها محلٌّ للتفاوض. غير أنّه ليس واضحًا، بغياب نظريةٍ ماركسية كلاسيكية، من الذين يتفاوضون، أو على ماذا. ولا يبدو أنّ مثقفى الطبقة العاملة العضويين يفاوضون المثقفين البرجوازيين على من ينبغى أن يسيطر على شركات التلفزة بقدر ما يبدو أنّ المشاركين فى وضع مقررات الجامعة المفتوحة U203 يفاوضون بعضهم بعضًا حول اللغة النقدية التى سيستخدمونها حين يكتبون عن البرامج التليفزيونية.

وفى العام ١٩٩٢، يمكن أن نرى الدراسات الثقافية وهى تتراجع حتى عن هذا القدر من الاشتراكية. فقد أمكن لإيغلتون أن يكتب، فى مراجعةٍ سبق ذكرها فى آخر الفصل السابق، أنّ الإطار المفهومى الغرامشى الجديد يبلغ

"من الصواب والسداد الواضحين درجةً تصعب معها رؤية كيف يمكن تحدّيه حقًّا"؛ وأنا، للعلم، أوافقه تمامًا. غير أننا من طراز قديم خلصت مدّته. وغرامشى، بالنسبة لمعظم العقول الحديثة، هو "آخر متاريس إضفاء الشمول على النظرية". ويرى طونى بينيت، الذى بات يتّكئ على أعمال لاكلاو وموفى، أنّ اللحظة الغرامشية قد انقضت؛ وأنّ الافتراضات التى تشكّل أساس غرامشى -خاصةً تلك التى تتعلق بالطبقة - لم يعد من الممكن الدفاع عنها نظريًا ولم يعد لها كبير فائدة سياسيًا[٢٠].

أمّا المقالات فى الكتاب الذى حرّره غروسبرغ ونلسون وتريخلر فلا تزال يسارية، على الرغم من ندرة الماركسية فيها وغياب المادية عنها؛ ويبدو لى أننا، هنا، إزاء مجموعة كبيرة من الأكاديميين الذين يتطلعون إلى هوية شخصية فى السياسات المعارضة، ويستخدمون لهذا الغرض ما يقع بين أيديهم من نظريات. خذوا مثلاً تلك النسوية التى أفصحت عن مدى استمتاعها بالمجلات الإباحية التى كتبتها مجموعة من نساء الطبقة العاملة الأمريكيات حول الشخصيات البارزة (من الذكور) فى *Star Trek*[21]. وهذا يقلب كلّ الصور النمطية الممكنة، وأنا أحبّه. وفى غير مكانٍ من الدراسات الثقافية - خاصةً فى بعض الأعمال الأمريكية الشمالية- يجد إيغلتون رأسماليةً جامحة: رَفْضُ أحكام القيمة ضمن "أسلوب من الخطاب لجوج فى "لانخبويته" وفارغ سياسيًا فى آنٍ معًا... الاستسلام الأشدّ جبنًا لمنطق السوق"[٢٢].

---

(20) Tony Bennett 1992، "Putting Policy into Cultural Studies" in Grossberg *et al* 1992.

(21) Constance Penley 1992، "Feminism، Psychoanalysis، Popular Culture".

(22) Eagelton 1992، "Proust، punk، or both: How ought we to value popular culture?" *The Times Literary Supplement* (18 December 1992). This is a review of Grossberg *et al.* 1992، along with Connor 1992، McGuigan 1992 and Agger 1992.

وهذا بالطبع ما كان يمكن لمادى اقتصادى من الطراز القديم أن يتنبّأ به إلى حدٍّ بعيد. وما يبدو واضحًا هو أنّه ما من صلةٍ منطقية بين الدراسات الثقافية والاشتراكية، مع أنّ كثيرًا من المحلّلين الثقافيين كانوا اشتراكيين إلى هذا الحدّ أو ذاك لأسبابٍ تاريخية. وما من سببٍ يمنع مقررات الدراسات الثقافية على المدى الطويل من أن تغدو مندغمةً تمامًا فى الاقتصاديات الرأسمالية، فتعمل بمثابة تدريب إعلامى، خاصةً أنّ ثمة ضغوطًا اقتصادية قوية تدفع بهذا الاتجاه. بل إنّ واحدةً من سمات الدراسات الثقافية الكبرى – تركيزها على الراهن والشعبي – هى بحدّ ذاتها سبيلٌ لتقديم الرأسمالية على أنّها أفق الإمكانية التاريخية الذى لا سبيل إلى تحدّيه. ولا يقتصر الأمر على أنّ المُعْتَمَد الليـڤيزى، كأساس مبدأى لمعارضة الرأسمالية، رهان أفضل بكثير؛ بل يتعدّاه إلى أنَّ أيّة دراسة ذات أساس تاريخى توفّر منفذًا إلى إمكانات اجتماعية بديلة (هوميروس، الكلاسيكيات الصينية، فولكلور الهنود الحمر) لا بد أن تكون رهانًا أفضل.

هذه المقاربات الحديثة هى أوجه نظريةٍ ثقافيةٍ اشتراكية وحملةٍ ثقافية رامية إلى تغييرٍ اشتراكى للمجتمع فى آن معًا. وهى تخفق لأنها ليست علمًا اقتصاديًا اختزاليًا ولا تحتوى مثل هذا العلم، كما لا تحتوى أى منهج عملى لتنظيم العمال. ولعلّ ماركسيًا قديم الطراز أن يشتكى من أنّها محاولة لإحداث الثورة عن طريق الشروح الأدبية. وأنا أتعاطف بعض التعاطف مع هذا الاعتراض. فما إن تلتقط ثقل ما تتّسم به الثقافات من حتمية مادية حتى تبدو جميع أشكال السياسات الثقافية سخيفة. وما أراه هو أنّ المادية الثقافية الأدبية سبيلٌ تمكّن عبره الخطاب الأدبى التقليدى من أن يدجّن تلك المقاربة، ويخضعها لأغراض شَرْحٍ أدبى يسارى لعلّه بلا أى أثر سياسى على الإطلاق، وذلك بدلاً من أن تحوّله الماديةُ الاقتصاديةُ إلى شيء مختلف تمامًا.

٣- أنثروبولوجيا المُعْتَمَد الأدبىّ

رأيتُ أنَّ المادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا هــى الوريــث الــشرعى للاشتراكية العلمية، والحافظ فيها لكلّ ما يمكن الدفاع عنــه فكريًــا. فهــى الحافظ، مثلاً، للمبدأ الناظم الذى مفاده أنّ دراسة الثقافة البــشرية ينبغــى أن تكون تقصّيًا للأسباب الأساسية لا مجرّد شأن إنسانوى أو تقمّــصى. وهــى تتبنّى الفرضية التجريبية التى ترى أنَّ من الممكن تفسير التطــور الثقــافى البشرى فى جزئه الأعظم من خلال تاريخ الصراع الاقتــصادى البــشرى. وهى تنتظم هذين الاثنين فى تاريخين ملموسين، على الــرغم مــن اتــساع مقياسهما البالغ، فيمكن للمؤرّخين أن يختبروهما، بخلاف التخطيطات الهيغلية أو الألتوسرية، كما بخلاف التهويمات الفوكوية. وهى تــرفض الــديالكتيك، وتفاصيل الاقتصاد الماركسى. ولا تروق للراديكاليين، لأنها لا تسرف فــى مناصرة السياسات الراديكالية، التى هى فى الغالب الأعمّ سياسات إيمائيــة، وأساطير عن تجديد العالم تتحقق ذاتيًا. وبالمقابل، فإنّ دراسة الثقافة البشرية ينبغى أن تكون خلوًا من التهويمات عن الثورة، ولا تقدّم لسياسات العرق أو الجنس سوى الفرضيات التفسيرية، فى حين تقترح سياسات إيكولوجية، لكنها عقلانية.

ومن الطبيعى أن نسأل ما إذا كانت هنالك، أو يمكن أن تكون، نظرية أدبية مرشّحة على الأقلّ لأن تتفق مع ما سبق وتحافظ على كلّ مــا يمكــن الدفاع عنه فى النظرية الثقافية والأدبية الماركسية. واعتقادى أنّ ثمّة نظرية كهذه، أو يمكن أن تكون؛ لكنها ستخالف أفكار السنوات الثلاثــين الأخيــرة جميعها تقريبًا. وقد بذل فلاسفةٌ ونقّادٌ جهدًا فكريًا عظيمًا فى تلك الفترة كــى يحولوا دون قيام مثل هذه النظرية، فالفكرة الرئيسة فى ما بعد البنيوية هو أنّ نظريةً صورية فى الثقافة لا تنى تهدم ذاتها. ولا بد لنا أن نردّ على بعــض هذه الضروب من النقد.

ويتمثّل موقفى العام فى أنّ دراسة الأدب هى فى آنٍ معًا تاريخية فى جوهرها، وجزء حقيقى من الأنثروبولوجيا الثقافية. ذلك أنّ المؤسسات الأدبية فى المجتمع تخضع للنوع ذاته من التحديد المادى – أى الاقتصادى- الذى تخضع له أيّة مؤسسات أخرى؛ فهى تتطور، مثل بقية المؤسسات، كى تلبى حاجات اقتصادية. وفى الوقت ذاته، فإنّ الأدب تاريخى فى جوهره، وذلك على نحوين مميّزين. يتمثّل أولهما فى أنّ للأعراف الثقافية التى يُكْتَب فيها الأدب ويُفْهَم تاريخها الخاص، الذى يتفاعل مع التاريخ العام: يقوم جزءٌ من فهم البشر فى زمنٍ ما لأنفسهم على هذه الأعراف الثقافية المبنية تاريخيًا. ويتمثّل الثانى فى أنّ للأدب تاريخًا نوعيًا لا يمكن اختزاله تؤثّر فيه أعمال معينة مثل ***الكتاب المقدّس*** أو ***الإليـاذة*** على كتّاب معينين أتوا بعدها بآلاف السنين. وبذلك يكون للأدب بعدٌ فى الزمان التاريخى – الأدبى فضلاً عن بعده فى المكان الاجتماعى.

٣-١ نقد الأنثروبولوجيا "الراديكالى":

غير أنّ الأنثروبولوجيا ذاتها لم تفُت اهتمام الراديكاليين الإبستمولوجيين. ونُظِر إليها، بشىء من الحقّ، على أنّها سلاح فكرى بيد الاستعمار الغربى، مُصَمَّم لإنتاج معرفة يمكن أن يستخدمها الحكّام الاستعماريون؛ كما نُظِر إليها على أنها طريقة لتحييد التحدّى الذى تمثّله المعايير الأخلاقية الغريبة؛ أو لـ"خَلْق" ثقافات غريبة تكون على هيئة الصورة التى لدى أوروبا عن نفسها. ومثل هذه القضايا الثقيلة هى ما يستكشفه كتاب أنطونى باغدن الصادر مؤخّرًا، ***المواجهات الأوروبية مع العالم الجديد***. وباغدن واسع الاطلاع ورصين؛ لكنّ مراجعًا أكثر راديكالية،

هو زيودين سردار(٢٣)، يتطاول عليه. "تضمن الأنثروبولوجيا... أنّه مهما تغيّرت الأحوال، تبقى التصورات الغربية عن الثقافات غير الغربية على حالها... ويظلّ الغرب يفكّر بالهمج الصالحين والطالحين".

وما أراه هو أنّ هذه النظرة سخيفة وعبثيّة. ذلك إنّ الثقافات جميعًا متمركزة إثنيًا؛ لكن من الاكتشافات النوعيّة التى قامت بها الأنثروبولوجيا الثقافية الغربية، وصوّبت ما كان قائمًا فى الثقافة الغربية من ضروب التحيّز، أنّ الثقافات "الهمجية" معقّدة على طريقتها شأن الثقافات الغربية. وكما أنّ أول شيء كبير تخبرنا به الألسنية المقارنة هو أنّ ما من لغات بدائية، أدنى معرفيًا، فإنّ أول شيء كبير تخبرنا به الأنثروبولوجيا الثقافية هو أنّ ما من شعوب بدائية، أدنى معرفيًا. وما تريده الإبستمولوجيا الراديكالية هو، بالطبع، أن ترى إلى الموضوعية ذاتها التى تمكّن من قيام هذا الاكتشاف على أنّه خاصيّة مميّزة للثقافة الغربية، وأن تضفى عليه طابعًا نسبيًا. غير أنّ الراديكالية الإبستمولوجية، كالعادة، أقلّ راديكالية سياسية من البحث العلمى المتين القائم على افتراضات موضوعية واقعية بشأن الموضوع الذى يبحثه. ودراسة الثقافات دراسة موضوعية، مقارنة لها آثار تعمل على تقويض الافتراضات المركزية الإثنية التقليدية سواء كانت فى الشرق أم فى الغرب. أمّا المنظور الصراعى، النسبوى الذى تظهر فيه افتراضات الغرب عن الشرق أسوأ من افتراضات الشرق عن الغرب فيترك كلا مجموعتى الافتراضات هاتين على انفلاتهما.

ولكى تقوم مقاربة علمية لأدب العالم، ضمن أنثروبولوجيا علمية، فإننا بحاجة إلى افتراضات فلسفية مختلفة جذريًا. ولو كان لى أن أحدد موقفى

---

(23) *The Independent*، 6 January 1993.

الخاص لقلت إنّه مستمدّ من واقعية فلسفية عامة، مع إبستمولوجيا حَدْسيّة، ونظرية فى الحقيقة تارسكيّة(٢٤)(*). وليس هذا بالمقام المناسب لدفاعٍ واسع عن مثل هذا الموقف، مع أننى أشير فى الهوامش إلى بعض هذا الدفاع؛ ويكفى القول إنّ ما أريده لهذا الموقف هو أن يكون بديلاً فلسفيًا للموقفين ما بعد البنيوى والنسبوى، اللذين أرفضهما فى كلّ مجال من فلسفة العلم إلى علم الجمال.

٣-٢ المبادئ الواقعية اللازمة لقيام أنثروبولوجيا أدبية:

أول مبدأ فلسفى ضرورى لقيام أنثروبولوجيا ثقافية موضوعية هو الواقعية الفلسفية؛ وما أراه هو أنّ هذا ضرورى لقيام أنثروبولوجيا أدبية أيضًا. فالأنثروبولوجيون يصفون الثقافات البشرية، بتنوعها واختلافها اللذين يكاد أن يكون لا نهاية لهما، ولا يخترعونها. وهى توجد بصورة مستقلّة عن الملاحظ أو الراصد وتمكن دراستها علميًا. وكذلك هى الآداب. وبعكس إيغلتون، يمكن أن نقول إنه كما توجد الحشرات، وكما وُجِدَت، فى حاضر العالم الطبيعى وماضيه، بصورة مستقلة عن علماء الحشرات الذين يقيمون النظريات عنها، كذلك توجد، ووُجِدَت، أعمال الأدب – القصائد والمسرحيات والقصص – فى العالم الاجتماعى، وفى ثقافات بشرية لا حصر لها فى

---

(24) Jackson 1991; Bhaskar 1978; 1986; Popper 1959; 1963; 1972; Feigl and Sellars 1949; Linsky 1952: articles by Frege، Russell، Tarski، Carnap، Quine.

(*) ألفرد تارسكي (١٩٠١-١٩٨٣) منطقي ورياضى بولوني الأصل أميركى الجنسية، صاحب إنجازات حاسمة في المنطق والسيميائية، إذ كشف عن العلاقة الداخلية بين الرياضيات والتعبير اللغوى الموضوعى، أو بين قواعد المنطق وقواعد التعبير اللغوى فى سعيه إلى "تصوير العالم" الحقيقى. وقد توصل إلى تعريف حاسم لمفهوم الحقيقة.

الحاضر والماضى، بصورة مستقلة عن النقّاد ومؤرّخى الأدب اللاحقين الذين درسوها.

يبنى منظّرو الأدب مفهوم الأدب، أو يعيدون بناءه من فكرة موجودة مسبقًا وقائمة على "الحس المشترك" أو "الفهم الشائع"، مثلما يبنى علماء الحشرات مفهوم الحشرات، أو يعيدون بناءه من فكرة قائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع. لكن منظّرى الأدب لا يبنون أعمال الأدب إلا بقدر ما يبنى علماء الحشرات الحشرات. ففى كلتا الحالتين هناك شيء له بنيته الخاصة بحيث يمكن تشكيل مفهوم عنها؛ وسوف يظلّ هناك حتى لو لم يشكّل أحدٌ عنه أى مفهوم تصنيفى. وكما تُنتِجُ السيرورات البيولوجية الطبيعية الحشرات؛ كذلك تنتج السيرورات الثقافية الأدب؛ ويواصل هذان النوعان من السيرورات عملهما حتى حين لا يكون هنالك فلاسفة متضلّعون من الفلسفة الفرنسية يرصدونهما (كما هو الحال فى معظم مراحل التاريخ البشرى أو الطبيعى).

والمبدأ الثانى الذى لا بدّ أن نتبنّاه هو مبدأ إبستمولوجى حاسم بالنسبة لفلسفة أى علم تجريبى. ومفاد هذا المبدأ أنّ ما ندعوه "معرفةً" هو حَدْسى وتجريبى فى آنٍ معًا؛ وهو حَدْسى لأنه تجريبى؛ وهذا ما ينطبق على العلوم الثقافية ودراسة الآداب بقدر ما ينطبق على العلوم الطبيعية. واتّسام المعرفة بهذا الطابع غير اليقينى فى جوهره هو نتيجة لافتراضنا الأول، الواقعى، وليس إنكارًا له. فإذا ما كان العالم موجودًا بصورة مستقلة عن أيّة أطروحات نحملها عنه، فإنَّ من الممكن لتلك الأطروحات أن تكون صحيحة أو زائفة، والطريقة الوحيدة للتحقق من صحّتها أو زيفها هى القيام بتجربة تطبيقها. وبذلك أجد نفسى، عن طريق أنطولوجيا واقعية وإبستمولوجيا حَدْسيّة، على اتفاق مع ماركس الشاب أنّ الاختبار الوحيد لمعرفتنا هو فى الممارسة. لكن

هذا لا يعنى أنَّ المعرفة يمكن أن تتطابق قطّ مع الممارسة، ولا أنَّ الممارسة يمكن أن تجعل المعرفة يقينية.

وما كامل التراث المثالى الذى يرى أننا نبنى العالم فى رؤوسنا، أو فى خطاب، سوى اعتراف غامض بحقيقةٍ حول أفكار البشر عن العالم: أننا نبنى أفكارًا فى رؤوسنا، أو فى خطاب، **قبل فحصها إزاء الواقع بتطبيقها**. والمبدأ الديريدى القائل إنَّ ما من "مدلولٍ متعال"، وما من شىء ينجو من لعب الدوال، صحيحٌ بالفعل حين نفهم منه أنَّ ما من فكرة عن العالم هى صحيحةٌ بالفطرة، وما من فكرة إلاّ وتُبْنى فى خطاب. لكنه يغدو خاطئًا حين نفهم منه أنّ ما من أشياء، مستقلّة عن أفكارنا عنها، ويمكنها أن تُنْجِح أعمالنا أو تُفْشلها. وبذلك يعيدنا هذا المبدأ مباشرةً إلى المثالية. وأخشى أنَّ عمل ديريدا عادةً ما يُستَخْدَم للدفاع عن المثالية وليس لمهاجمتها؛ ولستُ أعلم ما هو غرض ديريدا بالفعل.

تتمثّل الفائدة التى تقدمها الواقعية الفلسفية والحدسيّة الإبستمولوجية للنظرية الأدبية فى أنّهما توفّران لنا أنماطًا عدّة من الخطاب ما كانت لتتوفّر بسهولة من دونهما. يمكننا، مثلاً، أن نتكلّم على الحقيقة، ونشرحها بأنّها "**توافقٌ مع الواقع**". ويمكننا أن نتكلّم على **العلم** بأنّه إطلاق **فرضيات** عن العالم. ويمكننا القول إنَّ **التخييل** يطلق تأكيدات لا تتوافق مع الواقع، ولا يُقْصَد منها أن تكون دعاوى حقيقية. وبذلك يمكن أن نميّز من حيث المبدأ بين الحقائق، والفرضيات العلمية، والتخييلات. وعلى أساس مثل هذه الضروب من التمييز، يمكن أن نناقش الطريقة التى يلقى بها الأدب الضوء على العالم الاجتماعى الذى يوجد بصورة مستقلة عن الأدب. وهذه هى جميع الأشياء التى يبدو أنّ نظرية الأدب تحتاجها كى تكون قادرة على أن تعمل عملها. ولا شكّ أنّ التعريفات الفجّة أعلاه تحتاج إلى صقل؛ وأننا سنحتاج

لأنَّ نُلْحِقَ بأفكار مثل التوافق الحرفى مع الواقع أفكارًا مثل التوافق الاستعارى، لكن هذه تطورات سهلة تجرى على طول سُبُلٍ مخطَّطة جيدًا.

ومن الصعب أن يكون التعارض مع كثيرٍ من المواقف النسبوية المعاصرة أشدّ وضوحًا من هذا. فالمنظّر الحديث غالبًا ما يتباهى بالكفّ عن التمييز بين الحرفى والاستعارى، بين الأصل والإضافة، بين الحقيقة والفرضية والتخييل؛ ويرى ذلك، ليس كدعوة إلى التشوش العقلى، بل كعلامة على حنكة رفيعة. والحقيقة هى أنَّ هذه الضروب من التمييز **تنهار** إنْ لم تتبنَّ موقفًا واقعيًا فى الفلسفة. وكلما اقتربت من رؤية أنَّ ما من واقع خارج النصّ، صَعُبَتْ إقامة تمييز من حيث المبدأ بين الحقيقة والتخييل. ومن علامات الوهن ما بعد البنيوى أنّ معظم النقّاد المحدثين لا يخطر لهم ذلك على الإطلاق. ولعلّ التعامل الذكى مع ديريدا أن يكون بقبول جميع الحجاجات التى يمكن استخراجها من عمله، وأن تُعامَل جميعًا على أنّها حجاجات قائمة على **قياس الخُلْف** موجّهة ضدّ منطلقات النقّاد ما بعد البنيويين(٢٥).

والمبدأ الثالث الذى ينبغى أن نتّخذه، من الطبعة المادية فى الأنثروبولوجيا هذه المرة وليس من الأنثروبولوجيا الثقافية عمومًا، هو أنَّ عمل العلم أن يفسّر العالم، لا أن يلاحظه وحسب. فغرض العلم لا يقتصر على تسجيل الملاحظات، ولا حتى إقامة علاقات شبه قانونية بين تلك

---

(٢٥) يمكن للقارئ أن يجد تناولاً مفصلاً في كتاب *بؤس البنيوية*، الفصل الخامس، "الميتافيزيقا النصية وأساطير ديريدا المناهضة للأسس". وأريد أن أقول هنا، دون إحكام، إنني أرى أنَّ ديريدا قد اكتشف تقنية قوية جدًا في كشف الافتراضات الميتافيزيقية في النصوص. لكن منهجه بلا فائدة إزاء المزاعم الميتافزيقية الصريحة. وكل ما يمكنك أن تفككه هو الأمثلة التوضيحية التي قد ترافق تلك المزاعم أو لا ترافقها.

الملاحظات، بل يتعدّى ذلك إلى تقديم فرضيات تفسيرية. ولهذا الغرض، ثمّة حاجة لبعض الاستراتيجيات البحثية. وما تطرحه الأنثروبولوجيا المادية هو أنَّ أحد الأنماط الجوهرية فى تفسير الأشكال الثقافية هو نمط اقتصادى، بسبب طبيعة الكائنات البشرية كحيوانات اجتماعية تستغلّ قاعدة موارد مادية محدودة.

ولكى نختبر مثل هذه الاستراتيجية البحثية، لا يكفى أن نجد شكلاً ثقافيًا أو شكلين يبدو تفسيرهما الاقتصادى معقولاً. بل نحتاج من حيث المبدأ لأن ننظر إلى مجال الثقافات البشرية بأسره، عبر التاريخ البشرى بأسره. وبذلك فقط يمكن أن نأمل أن نميّز، مثلاً، بين الظواهر المُبَرْمَجة وراثيًا لدى الكائنات البشرية جميعًا (كالقدرة على النطق بلغة من اللغات) وتلك التى تتطلّب تفسيرًا على أساس وضع اقتصادى وسياسى محدَّد (كنشوء الرواية). ولستُ أعتقد أنَّ من الملائم تقديم تفسير اقتصادى لوجود الفنون المحض؛ فالكائنات البشرية تبدو مبرمجةً وراثيًا كى تحكى حكايات، وتغنى وترقص، وتلعب ألعابًا، إلخ، كما هى مُبَرْمَجة كى تنطق بلغة. لكنى مقتنع بأنَّ كلّ تطوّر ثقافى وفنّى محدَّد فى التاريخ البشرى يمكن أن يُفَسَّر تفسيرًا اقتصاديًا لافتًا فكريًا، مع أنَّ هذا التفسير لن يفسّر كلّ شىء البتّة.

والقول إنَّ للاقتصادى أولوية تفسيرية ليس كالزعم الفلسفى أنَّ الاقتصادى جوهر والثقافى مجرّد مظهر. وتجربة قراءة قصة قصيرة هى واقعية مثل تجربة أكل بطاطا. والبطاطا ليست بأى معنى من المعانى جوهر القصة القصيرة. لكن المادى الثقافى يتوقّع للمؤسسة الثقافية المعقدة التى تشكّل قراءة قصة قصيرة جزءًا منها أن تكون مشروطة جزئيًا بالصراع على البطاطا، أو بصورة أعمّ على التحكّم بالموارد المادية، كما يهتمّ بأن يكتشف على وجه الدقّة كيف تكون مشروطة بذلك. (إليكم هذا السؤال غير

التافه: ما الصلة بين واحدة من أشهر المجموعات القصصية- **أهالى دبلن**(*)- وتجربة جمعية عميقة، وقعت قبل نصف قرن، هى عدم توفّر البطاطا فى أيرلندا؟)

والمبدأ الرابع الذى نستمدّه من الأنثروبولوجيا المادية هو أنّ الثقافة البشرية تاريخية. ومما يُسجَّل للتيار المادى فى الأنثروبولوجيا أنّه حافظ على منظور تاريخى، فى حين عنيت الأنثروبولوجيا الثقافية غير المادية بالاحتفاء بفرادة كلّ ثقافة، ونسيت أنَّ كلّ ثقافة إنما تتشكّل تاريخيًا. وهذه هى النقطة التى يمكن عندها لموقف العلوم الإنسانية التقليدى أن يصوِّب الأنثروبولوجيا الصرف تصويبًا جسيمًا. فمن الواضح إلى حدّ بعيد أنّ عناصر الثقافة البشرية -الديانات، الفلسفات، العلوم، إلخ- تتطور ذاتيًا تبعًا لمنطق خاص بها، فيبنى كلّ تطور جديد على تطورات سابقة، فى الماضى القريب أحيانًا وفى الماضى المغرق فى القدم أحيانًا أخرى. وهذا ما التقطه هيغل، كما التقطه ت. س. إليوت وهارولد بلوم[٢٦]. فالثقافة البشرية مبنيّة تاريخيًا. ونحن نرث كلّ شىء من الماضى، إمّا على شكل مجموعة من القواعد القارّة بصورة غير واعية فى الثقافة، أو على شكل وعى بالتاريخ الماضى، الذى نحيل إليه[٢٧]، والأصالة لا تتخذ شكل بتر صلتنا بالماضي- فنحن لا نستطيع أن نفعل ذلك أيضًا- بل تتخذ شكل إيجاز الماضى كجزء من معنى الشىء الجديد الذى نفعله.

وتتضح الحالة على نحوٍ خاص حين نأتى إلى الأدب. فعمل ميلتون ***الفردوس المفقود*** هو ملحمة مسيحية تفصح عن صراع سياسى وإيديولوجى

(*) مجموعة قصصية شهيرة لجيمس جويس.

(26) T. S. Eliot 1919، "Tradition and the Individual Talent"، in Eliot 1932; Harold Bloom 1975، *A Map of Misreading.*

(٢٧) انظر *بؤس البنيوية*.

فى القرن السابع عشر. لكن إفصاحها عن ذلك الصراع لا يُفهَم حقًّا إن لم يكن فى أذهاننا ذلك الإفصاح المُسْبَق عن مثل هذه الصراعات فى الأساطير اليونانية–الرومانية والديانة المسيحية. وهو لا يُفْهَم فى أجزاء منه إنْ لم يكن فى أذهاننا نصوص **الكتاب المقدّس**، وهوميروس، وفيرجيل، وسواهما. والمادى يريد، كما آمل، أن يفسّر التطور التاريخى بأكمله على أساس الصراع الاقتصادى؛ ويريد أن يرى إلى تاريخ الأدب بأكمله على أنّه فى آنٍ معًا كشفٌ وإخفاء لتاريخٍ اقتصادى عميق يسبّبه جزئيًا، ويعطيه قدرًا كبيرًا من معناه ودلالته الإنسانية العامة. غير أنَّ السبيل إلى مثل هذا الفهم هو عبر تاريخ الأدب الفعلى الذى يتواصل باستقلاله النسبى، والذى يؤثّر ضمنه هوميروس و**الكتاب المقدّس** على ميلتون، قافزين قرونًا كى يفعلا ذلك. وليس عن طريق تمثيل الاقتصاد على شكل حكاية مجازية، والنظر إلى كلّ عمل على أنّه ثمرة آلية لثقافة زمنه المشروطة اقتصاديًا.

ما مغزى هذه المبادئ الفلسفية بالنسبة لدراسة الأدب؟ يمكن القول إنّ خطأ الماديين الثقافيين الأدبيين المحدثين يكمن فى أنّهم ليسوا نظريين بما يكفى وليسوا أنثروبولوجيين بما يكفى، وليسوا ماديين بما يكفى، وليسوا تاريخيين بما يكفى. ولعلّهم يتلاعبون بمعنى الثقافة التحليلى، وليس التقويمى، لكنهم لا يلتزمون به فى حقيقة الأمر. فالماديون الثقافيون الأدبيون، مثل الماديين الثقافيين الأنثروبولوجيين، ينبغى أن يكونوا مهتمين بكشف العلاقات النظامية بين المحددات المادية للحياة البشرية وتجسيداتها فى الفنّ والأدب عبر التاريخ البشرى بأسره. غير أنّه ليس لدينا أى إحساس بأنّهم مهتمون بمجتمعات العصر الحجرى كاهتمامهم بمجتمعاتنا، وبأنهم مهتمون بتفسيرات نظرية قابلة للتعميم تغطى التاريخ البشرى برمّته.

٣-٣ مكانة الكلاسيكيات والمُعْتَمَدات على الصعيد الأنثروبولوجى:

تبدو النظرية الأدبية الحديثة، حين ننظر إليها من وجهة نظر أنثروبولوجية، ضيقة الأفق على نحوٍ استثنائى، فى الأدب الذى تهتمّ به، كما فى السياسة. خذوا، مثلاً، إشارة وليامز/بينيت (فى الفصل التاسع) أنّ مقولة "الأدب" ينبغى أن تُقْصَر على: "الأشكال المسيطرة من الكتابة البرجوازية بوصفها مقولة محددة تاريخيًا تشير إلى نمط محدَّد من الممارسة الثقافيَة". وهذه ليست بالأطروحة النظرية فى حقيقة الأمر، بل نقلة فى حرب ضد نمط معين من الثقافة الرفيعة، مُجَسَّدة فى معتمدات أدبية معينة وسُبُل معينة للنظر فيها. وهذا ما يمكن أن نراه إذ نسأل ما المقولة النظرية التى يعتزم بينيت أن يستخدمها كى يغطى أشكالاً من الكتابة لم يطلها تعريفه. والجواب هو أنّه لم يفكّر فى ذلك. وليست لديه مقولة.

لنفترض بدلاً من ذلك أننا نطرح أسئلة أنثروبولوجية تجريبية لا تمكن الإجابة عنها من خلال ***معجم أكسفورد للّغة الإنجليزية***. ما عمر الأدب؟ ما عدد المجتمعات المختلفة التى نجده فيها؟ ما أنماط النشاط البشرى الأخرى التى يمكن أن نجمعها معه؟ ما وظائفه الاجتماعية، وهل هى ذاتها على الدوام؟ ومن أجل أسئلة من هذا النوع، من الواضح أنَّ علينا أن نفكّر بـ "الأدب" على أنه صنف مشوَّش من الأشياء يضمّ قصائد ومسرحيات وقصصًا دون أن يقتصر عليها، ولأنَّ معظم المجتمعات البشرية كانت أميّة، ينبغى أن نتخلّى عن الفكرة المتحيّزة التى ترى أنّ هذه الأشياء لا بدّ أن تكون مدوَّنة ومكتوبة. ومع هذا التشذيب والصقل لفكرة "الأدب" القائمة على الحسّ المشترك أو الفهم الشائع، يمكن أن نرى أنّ جميع المجتمعات البشرية من

مجتمعات عُصَب الصيد - الالتقاط إلى المجتمعات الصناعية المتقدّمة قد أنتجت قصائد ومسرحيات وقصصًا، على الرغم من تنوّع الأشكال. وهذا المفهوم ليس تمامًا مفهوم الدكتور ليـڤيز عن الأدب. لكنه يبدو مقولة نظرية غير تقويمية معقولة يمكن أن تستخدمها أنثروبولوجيا عامة، سواء كان "الأدب" بهذا المعنى مقولة من مقولات مجتمعنا أم لم تكن. وعندئذٍ يغدو مدى فائدة هذه المقولة مسألة سجال علمي ونظرى، يشبه كثيرًا ذلك الذى ينخرط فيه عالم الحشرات بصدد مقولة "الحشرات".

بل إنَّ من الممكن القول إنَّ القصائد والمسرحيات والقصص تجتمع بصورة طبيعية، شأنها شأن الأصناف المشوَّشة، عبر سلسلة كاملة من الصلات البينيّة، مع الموسيقا والرسم والنحت والإيماء والرقص، وكذلك السينما فى هذه الأيام. (وعلى سبيل المثال، فإنّ معظم القصائد غنائية؛ والموسيقا تنسجم مع الرقص؛ والمسرحيات تنسجم مع الإيماء؛ إلخ). ومن المقولات الأخرى الممكنة أنثروبولوجيًا - والتى لم تقلل حقيقة استخدامنا لها فى مجتمعنا من إمكانية استخدامها العلمى- مقولة "الفنون". والتعميم الأنثروبولوجى الواضح هو أنَّ الفنون كلّيات ثقافية شأنها شأن مؤسسة الزواج، مثلاً؛ مع أنّ أشكالها المحدّدة نوعيةٌ ثقافيًا، شأنها شأن الأشكال التى يتّخذها الزواج والتنوّعات التى تتخذها مصطلحات القرابة. ويكاد أن يكون مؤكّدًا أنَّ الفنون تعود إلى العصر الباليوليتى(ثمّة أدلّة مادية على هذا فيما يتعلّق بالرسم والنحت، وربما الموسيقا).

ما علاقة "الفنون" بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى؟ أحد السبل الواضحة فى الإجابة عن هذا السؤال، مع أنَّ وضوحه لا يقلّ من إقناعه النظرى، هو أنّها تؤدّى كثيرًا من الوظائف المختلفة: وظائف دينية،

واحتفالات رسميّة،وتسلية مأجورة، بل واسترخاء خاص؛ غير أنّه ما من سبب محدّد لمطابقتها مع أى من هذه الوظائف. وعلى هذا الأساس، ليس ثمة معنى لذلك النوع من الحجاج الذى يقول: "لم يكن لدى المصريين القدماء قصائد، بالمعنى الذى لدينا؛ لأنّ الدين كان كلّ شيء حينئذٍ". وما يمكن أن يكون له معنى هو القول إنّه كان لديهم شعر دينيٍ دون سواه من أنواع الشعر، إذا ما كان الحال كذلك حقًّا). ولقد أشرتُ إلى أننا لسنا بحاجة لأن نقدّم أى تفسير مادى ثقافى لوجود الفنون؛ فلعلّها جزء من السلوك النوعى الخاص بالجنس البشرى، شأنها شأن اللغة. غير أنّ تفسير الأشكال النوعية التى تتخذها الفنون فى كلّ مجتمع، والوظائف الاجتماعية التى تؤدّيها يبقى حقلاً بالغ الخصوبة بالنسبة للمادية الثقافية.

لا يبدى بعض الراديكاليين الثقافيين الأشدً التزامًا أى اعتراض على ما قيل إلى الآن. فالتزامهم لا يتعارض مع وجود الأدب بمعنى القصائد والمسرحيات والقصص، بل مع وجود الأدب بمعنى تلك المجموعة المتميزة من الأعمال التى تحدد القيم العليا فى ثقافة. ما يعارضونه حقًّا هو **المُعْتَمَدَات** الأدبية، **الكلاسيكيات** الأدبية، **الآداب الكلاسيكية**، **التراثات** و**التراثات** العظيمة بالمعنى الذى نجده لدى إليوت وليفيز[٢٨]. وهم يقاتلون من أجل الحرية، حرية إدخال الأدب المعاصر أو المسلسلات التليفزيونية الشعبية فى المناهج الدراسية. واستخدامهم معنى الثقافة الأنثروبولوجى هو استخدام استراتيجى، مع غاية منظورة بالغة الضآلة. وهذا هو السبب فى أنّهم يتكلمون على أصناف أدبية متميزة كما لو أنَّ برجوازية القرن التاسع عشر هى أول من اعترف بهذه الاصناف، مع أنَّ الأدلة تسطع مشيرة إليها من صفحات بن

---

(28) T. S. Eliot 1919، "Tradition and the Individual Talent"، in Eliot 1932، *SelectedEssays*; F. R. Leavis 1936، *Revaluation*; 1948، *TheGreatTradition*.

جونسون، وشكسبير، ودانتى، وفيرجيل، وأرسطو، و**الكتاب المقدس** بالطبع، لتبيّن أنَّ هذه الظاهرة قديمة قدم الحضارة. وقد يقول ماركسى إنّها قديمة قدم المجتمع الطبقى، وإنها جانب من جوانب المجتمع الطبقى، وتخدم غرضًا اجتماعيًا هو السيطرة الطبقية. لكن هذه المسألة أيضًا تحتاج إلى تفحّص أنثروبولوجى، لأنَّ مجتمعاتٍ بلا دولة لديها كلاسيكياتها.

والأولوية الأولى فى مقاربةٍ مادية ثقافية للمعتمدات الأدبية، وسواها، بوصفها مؤسسات اجتماعية، هى وصفها وصفًا إثنوغرافيًا وتاريخيًا صائبًا. والأولوية الثانية هى تفسير خصائصها، وتاريخها، تفسيرًا ماديًا. وما الزعم أنَّ الأدب (المسرحيات، القصائد، إلخ) ظاهرة برجوازية سوى إثنوغرافيا رديئة وتاريخ ردىء؛ أبعد ما يكونان عن الصواب. ومثل ذلك هو الزعم أنَّ الأدب (بوصفه تمييز مسرحيات معينة، أو قصائد معينة، إلخ عن غيرها لأغراض ثقافية معينة) ظاهرة برجوازية، فهذه أيضًا إثنوغرافيا رديئة؛ وذلك لوجود الأدب بهذا المعنى فى مجتمعات قبل رأسمالية كثيرة. أمّا الزعم أنَّ مثل هذا التمييز يخدم أغراض السيطرة الطبقية على الدوام فهو زعم ممكن ولافت. وهو جدير بالسَّبْر عبر النظر فى سلسلة الطرائق التى التُقِطَت بها أعمال معينة فى ثقافات مختلفة؛ ورؤية التفسيرات التى تطرح ذاتها لمثل هذه الممارسة.

ولعلّ أوضح غَرض تُختَار لأجله كتابات معينة – وربما تُكتَب أو لا تُكتَب لأجله– هو الغرض الدينى. وكثيرة هى الديانات التى كانت لها كتبها المقدسة قبل اليهودية بكثير، وهى كتب تتّسم بالنسبة للمؤمنين بها بسلطة داخلية عظيمة. وقد يعاقب التجديف على مثل هذه الكتب المقدّسة بالموت، حتى فى القرن العشرين! أمّا بالنسبة للأنثروبولوجى المتشكك –وآمل أن يكون الأنثروبولوجيون جميعًا متشككين حيال هذا الأمر– فإنَّ كونَ كتابٍ ما

مقدّسًا هو خاصية تُضفَى إضفاءً، وليست خاصية جوهرية، إذ ليس لها أية علاقة ضرورية بمحتواه. ويمكن لدليل الهاتف فى لندن أن يُقدَّس إذا ما قررت ديانة ما أنَّه مقدّس، مع أنّ مثل هذه الديانة لا بد أن تكون بالغة السخف. وأنثروبولوجيا الكتب المقدّسة هى جزء جوهرى من أنثروبولوجيا الدين، ولا بد لتفسيراتنا المادية من أن تطول الدين.

ومن الواضح أن الصراع الطبقى يلعب بعض الدور هنا، لأنه غالبًا ما يكون القوة التى تشكّل أساس الصراع بين ديانتين، أو طائفتين من الديانة الواحدة. لكن من المشكوك به أن تكون الطبقة هى القصة كاملةً. وكذلك فإنَّ للنزاعات الإثنية والقومية أهميتها، وهى تتفاعل مع القضايا الطبقية. وكما اكتشف الراديكاليون بصورة مؤلمة فى السنوات الثلاثين الأخيرة، فإنّه يبدو من المستحيل اختزال النزاعات الإثنية إلى الصراع الطبقى؛ مع أنَّ بمقدور المرء بلا شكّ أن يستخدم التنافس على الموارد المادية فى تفسير بعضٍ من تاريخ هذين الصراعين كليهما.

ويبقى محلّ شكّ أن يمكن لذلك كلّه أن يفسّر الدين تمامًا. فثمة حاجات بشرية عامة ينبغى تناولها؛ كالحاجة إلى العزاء إزاء الموت. وكما رأينا لدى النظر فى تفسير جاك ليندسى عمل بنيان، ثمة جوانب معينة لمفهوم السماء لا تلتقطها صورة الحياة بعد الثورة. وقلّة من الديانات هى التى تفوق الديانة المصرية فى تراتبيتها الواضحة، إذْ تمدّ التراتبية الاجتماعية فى مملكتها إلى ما وراء القبر مدًّا أبديًا. غير أنَّ *كتاب الموتى* ذاته، ذلك الكتاب الباكر والمؤثّر، يتناول بعض الحاجات غير المرتبطة بالطبقة.

ويُعَدُّ التعليم من وظائف الأدب الكبرى على مرّ التاريخ العالمى. وثمّة ميل لدى اليسار الحديث لأن يقصّ حكاية "نشوء الإنجليزى" كما لو أنَّ أوائل القرن العشرين هى أول لحظة يقوم بها التعليم على أساس الدراسة الأدبية.

غير أنَّ على المرء، إثنوغرافيًا، أن يدرك من دراسة **الكلاسيكيات الأدبية** أنّ التعليم مؤسسة شائعة فى معظم المجتمعات الكبيرة منذ آلاف السنين إلى الآن. وكانت الامتحانات المتركّزة على الكلاسيكيات الوسيلة الأساسية فى اختيار الماندارين(*) فى الإمبراطوريات الصينية القديمة. وقد أقامت الحضارات الغربية التعليم العالى عليها منذ اليونان القديمة، فكانت تقرأ الكلاسيكيات المكتوبة بلغتها فى بعض الأحيان، والكلاسيكيات المكتوبة بلغة أجنبية فى أحيان أخرى. وقد درس اليونانيون القدماء هوميروس؛ ودرس الرومان الكتب اليونانية الأرخيّة والكلاسيكية؛ ودرست أوروبا العصور الوسطى الكتب اللاتينية؛ وواصلت أوروبا عصر النهضة ذلك وأضافت إليه الكتب اليونانية. ولا يتمثّل تجديد القرن العشرين فى إقامة التعليم العالى على الأدب؛ فلطالما كان قائمًا عليه. بل يتمثّل فى التقليل من أهمية اللغات القديمة، بوصفها معاكسة للحديثة، وبإحداث قدر كبير من التعليم العالى الذى لا يقوم على الأدب مطلقًا، بل على العلوم الطبيعية والاجتماعية.

وكما هو الحال بالنسبة للكتب المقدّسة، فقد حاول المؤمنون الحقيقيون، كالدكتور ليفيز مثلاً، أن يكتشفوا الخصائص الجوهرية التى تبوّئ كتبًا معينة مكانةً كلاسيكية. والأرجح أن يعمد أنثروبولوجيّنا المتشكّك إلى القول إنّ خاصية الكلاسيكية هى خاصية مسبوغة إسباغًا: فالكلاسيكيات كانت ولا تزال، منذ آلاف السنين إلى الآن، مجرّد كتب اختارتها المؤسسات التربوية السائدة كنصوص. لكن ذلك لا يعنى أنها لا تتسم بصفات خاصة بها، أو أنَّ الأحكام التى أطلقها عليها كثيرٌ من القرّاء الجدّيين فى الماضى مجرّد إسقاط لما علّمهم إيّاه أساتذتهم؛ فمثل هذا الرأى (الذى يراه كما يبدو بعض الماديين

(*) الماندارين، موظَّف عام مِتعلّم ينتمي إلى واحدة من المراتب التسع في الإمبراطورية الصينية. وكان الشخص يغدو ماندارينًا بعد اجتياز امتحان بالكلاسيكيات الصينية. فإذا ما أفلح، ارتدى الزيّ الرسمي الخاص بمرتبته. وكان هؤلاء الماندارين يتكلمون لغة خاصة بهم.

الثقافيين) إنّما ينمّ على ازدراء مركزى إثنى لمعظم القرّاء القدماء. وثمة أدلّة ساحقة (رغم عدم الإجماع عليها) تشير إلى أنّ الكتب التى تُخْتَار ككلاسيكيات فى كلّ ثقافة من الثقافات غالبًا ما تُخْتَبَر على أنّها حسنة جدًّا؛ بحيث يمكن للمرء أن يمضى حياته متمتّعًا بقراءتها. أمّا كيفية ذلك فتحتاج إلى تفسير، ربما على أساس تفاعل البنى الأدبية مع المعايير الثقافية.

ولطالما كان هذا النوع من التعليم الأدبى مرتبطًا بالأنظمة الطبقية؛ ولطالما كان التعليم كذلك بالفعل، إذ تعمل النخب على الدوام لضمان تعليم أبنائها. لكن افتراض أنّ السبب الوحيد وراء تقرير كلاسيكيات ثقافة أخرى هو ضمان صعود طبقة معينة فى ثقافة من يقرّرون هو خطأ بيّن. وبالنسبة لكاتب إنجليزى فى أيام سيدنى، فإنّ الأدب اليونانى واللاتينى كان أغنى من الإنجليزى بما لا يُقاس؛ وكان يوفّر النماذج الشكلية الأساسية لأى أدب قادم. وفى أيام سويفت لم يكن واضحًا أنّ الأمر كذلك؛ وفى أيام ماكولى، كان واضحًا أنه ليس كذلك. لكنّ الأدب اليونانى واللاتينى ظلّ أساسًا لتعليم الطبقة الحاكمة حتى القرن العشرين؛ وثمة عناصر حرب طبقية رمزية فى حلول الكلاسيكيات الإنجليزية محلّها. وحكاية القصة برمّتها على أساس طبقى يعنى أن نغفل الأمر الذى يجمع سيدنى وسويفت وماكولى؛ وهو أنّ ثمّة خصائص فى كتابة هذه الأعمال، تتميّز عن أيّة فحوى سياسية يمكن أن تنطوى عليها، ويقوّمها القرّاء عاليًا ويمكن لكاتب أن يتعلّم منها. ولا يمكن أن نتصور أنّ هذه الأعمال جميعًا لا تكفّ عن الكلام على الطبقة طيلة الوقت بصورةٍ غير واعية؛ الأمر الذى يعود فى جزء منه إلى أنّها جميعًا تتكلم بوعى على الطبقة بعض الوقت، ويعود فى جزء آخر إلى أنّ طبيعة الحرب الطبقية قد تغيّرت، ولم تعد هذه الأعمال جميعًا فى الطرف ذاته من طرفى هذه الحرب.

ولقد كانت الهجمات التى شُنَّت على "المُعْتَمَد الأدبى" مصدر قَدْرٍ كبير من الإثارة فى السجال الأدبى الذى جرى مؤخّرًا. فما الذى يجعل مُعْتَمَدًا بمثل هذه الأهمية؟ إنَّ الكتب الأولى التى تُكَرَّس كمُعْتَمَد هى الكتب المقدّسة. وغالبًا ما يكون ثمة شكوك كثيرة بشأن الكتب التى تُقَدَّس عمليًا؛ ومن هنا تنشأ مشكلة تشكيل معتمد ما. وفى بعض الثقافات –التيبتيّة، اليهودية الأرثوذكسية؟– يصعب التمييز بين المؤسسات الدينية والتعليمية؛ والكتب المقدّسة هى ذاتها الكلاسيكيات. أمّا فى الثقافة الغربية فلم يكن الأمر كذلك البتّة؛ بل كان التعارض بين الكتابات المعتمَدة والكلاسيكيات الإنسانوية مصدر طاقة فكرية عظيمة وتطورات نظرية مهمة فى زمن أوغسطين، وتوما الأكوينى، والنهضة، على سبيل المثال.

وعادة النقّاد المحدثين فى إطلاق اسم "المُعْتَمَد" على الكلاسيكيات الإنجليزية هى أشبه بملحق هزلى يُضاف إلى هذا التاريخ العظيم؛ كما لو أنّها جميعًا تشكّل كتابًا مقدّسًا حديثًا. وهى توحى بأنّ الكلاسيكيات الإنجليزية مقدّسة؛ لكنَّ أحدًا لا يأخذ ذلك على محمل الجدّ؛ وهو فى الحقيقة عقبول من عقابيل تصوّر القرن التاسع عشر أننا بحاجة إلى خلف يخلف المسيحية، وأنَّ الأدب الإنجليزية يمكن أن يوفّر هذا الخلف. ثمّ إنّ هذا المصطلح يعمّى على حقيقة أنه يمكن أن يكون ثمّة أسباب عقلانية وجيهة لدراسة الأدب الكلاسيكى. وأحد هذه الأسباب أنّه يوفّر تبصّرًا لا يُضاهى بالتاريخ الثقافى البشرى، بما فى ذلك السيرورات التى بَنَت النقّاد أنفسهم.

أمّا أولئك الذين يحبّذون مقررات الدراسات الثقافية القائمة على نصوص قريبة العهد مستمدَّة من صناعة التسلية، لكنهم يفسّرونها بأعقد النظريات الماركسية وما بعد الماركسية وأحدثها، فيميلون إلى زعم غبى مفاده أنهم يوسّعون مدى الدراسة الأدبية. غير أنّهم يضيقون ذلك المدى أشدّ

الضيق فى الغالب، بتقليصهم البعد التاريخى إلى أبعد حدّ. فالمقررات المحدودة على هذا النحو لا يسعها أن تلقى الضوء على تغيّر تاريخى ضخم؛ وهى متمركزة إثنيًا للغاية. وعادةً ما تخلّفها وراءها التغيرات التاريخية بالغة الصِّغَر. ولعلّ مقرّرًا موضوعًا على هذه الأسس، فى الهياج الثورى الذى شهدته سبعينيات القرن العشرين، أن يكون محاولة واعية لبناء، أو طرح، طبقة ثورية جديدة، عشية تولّى الأمور(٢٩). ومن العبث لوم مثل هذا المقرّر على افتقاره إلى الاستمرارية الثقافية. ولكن ما فائدته ما دامت الثورة لا تأتى، ولا تأتى، ولن تأتى أبدًا؟ وما دام حتى أضعف الطلاب يكفّون عن الإيمان بالثورة؛ ويضطر الأساتذة الذين شابوا إلى التحول صوب راديكاليات جديدة –العالم الثالث، النسوية– لا يمكن تنظيرها ضمن الإطار المفهومى الماركسى القديم؟ (فى حين يحتفظ أسخيلوس بأهميته على هذا الصعيد)(٣٠).

وبالمناسبة، فإننى لست أهاجم مقررات الدراسات الثقافية بحدّ ذاتها، أو أخلط بين الصورة الكاريكاتورية التى أرسمها والشىء الفعلى الذى غالبًا ما يكون مؤثّرًا؛ الأمر الذى يعود بالفائدة على هجوم نمطى غبى عادةً ما يُشَنّ على من يحبّذون الدراسة التاريخية الممتدّة.

والمشكلة الفعلية فى وضع مقررات الأدب الإنجليزى لم تكن قطّ مشكلة احترام مُعْتَمَد مُقدَّس. بل كانت بدرجةٍ ما مشكلة تزويد طبقة جديدة أو قديمة بفهمٍ لذاتها كافٍ، ويشتمل على فهمٍ كافٍ لتطورها التاريخى واستمرارها. والافتراض الذى تنطوى عليه الشهادة التقليدية فى الآداب هو أنَّ الطبقة المعنيّة هى طبقة حاكمة، يعود تراثها الداخلى إلى قرون، أو حتى

(٢٩) هذا مقرر افتراضيّ أو مثالي بقصد التحليل، ولا ينطبق على مقررات الدراسات الثقافية الفعلية.

(٣٠) لعلّ *الأوريستايا* (التي كتبها أسخيلوس فى القرن الخامس ق.م) أن تكون النصّ الأساسي فى الأدب الغربى حول إخضاع النساء.

ألفيات. وكثيرٌ من الملازمين الشباب فى خنادق الحرب العالمية الأولى كانوا قد قرأوا هوميروس بلغته الأصلية فى المدرسة: خطبة ساربيدون(*) عن مسؤولية الأرستقراطيين فى الدفاع عن المجتمع الذى منحهم امتيازاتهم تخاطب هؤلاء مباشرة. ويمكننا الآن، فى شهادة آداب حديثة، أن نقرأ هوميروس كى نفهم شيئًا مما شكّلهم. ومع أنَّ تأثير "هوميروس"(٣١) الشخصى المباشر لا بدّ أن يكون قد فعل فعله بصورة أساسية لدى أقلية متعلّمة، فإنَّ التراث الأدبى الذى أسسه والعائد إلى ٣٠٠٠ سنة يوفّر فضاءً يُسعى فيه وراء التعليم وتُطلَق فيه أحكام القيمة. وهذا يستحق دراسة أنثروبولوجية.

وإنّه لمن عمل دراسة الأدب العقلانية أن تتقصّى هذه الضروب من الاستمرارية الثقافية الضخمة، وتحاول أن تفسّرها على أسسٍ مادية، يُرى فيها إلى ضرورة الاستمرارية الأدبية على أنها أعراض لضروب جوهرية من الاستمرارية التاريخية، وتُربَط أهمية الأعمال الأدبية ربطًا وثيقًا بأهميتها فى كشف مُجْرَيات التاريخ. وبهذه الطريقة وحسب يمكن فهم بنية الثقافة البشرية ولو جزئيًا. وعلى هذا الأساس وحسب يكون ممكنًا قيام قدر محدود من الحرية التاريخية الواعية. لا يسعنا أن نفرّ من التاريخ، ما يسعنا وحسب هو أن نُقلع من موقعنا الحالى فيه؛ ولا يسعنا أن نفعل ذلك حقًّا إلا إذا فهمنا ما هو ذلك الموقع. ودراسة الكلاسيكيات التى تموّه وتكشف التطور الجوهرى فى ثقافتنا يمكن أن تكون التعليم الراهن الأشدّ أهمية والأكثر مباشرة، حتى لو كانت تلك الكلاسيكيات تعود إلى ٣٠٠ أو ٣٠٠٠ عام،

(*) من قوّاد الجيش الطروادى الأساسيين إلى جانب هكتور.

(٣١) لعلّه لم يكن هنالك مثل هذا الشخص. و"هوميروس" هو تقليد فى كتابة الشعر يعود إلى العصر الموكينى. وتقليدنا الكلاسيكى، مثل الكتاب المقدس، يعود بنا إلى عصر البرونز.

وحتى حين تكون تلك الكلاسيكيات معاكسة لأعمق قناعاتنا، خاصـــةً حـــين يكون إطار التحليل الذى نستخدمه إطارًا ماديًا ثقافيًا.

كتـــب:

Lewis H. Morgan 1877 *Ancient Society، or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization.*

Friedrich Engels 1884 *TheOrigins of the Family، Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan.*

Marvin Harris 1969 *The Rise of Anthropological Theory.*

1975 *Cows، Pigs, Wars and Witches.*

1978 *Cannibals and Kings: The Origins of Culture.*

1980 *Cultural Materialism.*

1990 *Our Kind: Who we are، where we came from، and where we are going: the Evolution of human life and culture.*

Marshall Sahlins 1974 *Stone Age Economics.*

Philip Lieberman 1984 *The Biology and Evolution of Language.*

Jonathan Dollimore and **Alan Sinfield** (eds) 1985 *Political Shakespeare.*

Tony Bennett, Colin Mercer and **Janet Woollacott** (eds) 1986 *PopularCulture and Social Relations.*

المصادر والمراجع

Ackroyd, Peter 1984 *T.S. Eliot* London: Hamish Hamilton.
Adorno, Theodor 1956 *Against Epistemology: a Metacritique: Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies* Oxford: Basil Blackwell.
Adorno, Theodor 1966 *Negative Dialectics* London: Routledge.
Adorno, Theodor 1967 *Prisms* London: Neville Spearman.
Agger, Ben 1992 *Cultural Studies as Critical Theory* Falmer.
Agulhon, Maurice 1973 *The Republican Experiment: 1848–52* Cambridge: CUP.
Alexander, Arch B.D. 1907 *A Short History of Philosophy* Glasgow: James Maclehose Glasgow University Press.
Althusser, Louis 1965 *For Marx* London: Verso.
Althusser, Louis 1970 *Lenin and Philosophy* London: Verso.
Althusser, Louis 1984 *Essays on Ideology* London: Verso.
Althusser, Louis 1990 *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists* London: Verso.
Althusser, Louis 1978 'The Crisis of Marxism' in *Marxism Today* (ed. Martin Jacques) London: The Communist Party.
Althusser, Louis and **Balibar, Etienne** 1968 *Reading Capital* London: Verso.
Anderson, Perry 1969 'Components of the National Culture' in Cockburn and Blackburn 1969 London: Penguin.
Anderson, Perry 1974 *Lineages of the Absolutist State* London: NLB.
Anderson, Perry 1976 *Considerations on Western Marxism* London: Verso.
Anderson, Perry 1980 *Arguments within English Marxism* London: Verso.
Anderson, Perry 1983 *In the Tracks of Historical Materialism* London: Verso.
Appignanesi, Lisa (ed.) 1989 *Postmodernism: ICA Documents* London: Free Association Books.

Arato, Andrew and **Breines, Paul** 1979 *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* London: Pluto Press.
Arvon, Henri 1970 (trans. Helen Lane 1973) *Marxist Aesthetics* Ithaca and London: Cornell University Press.
Ashton, Robert 1978 *The English Civil War: Conservatism and Revolution 1603–49* London: Weidenfeld and Nicolson.
Avineri, Shlomo 1968 *The Social and Political Thoughts of Karl Marx* Cambridge: CUP.
Ayer, A. J. 1956 *The Problem of Knowledge* London: Penguin.
Bachelard, Gaston 1934 (trans. Arthur Goldhammer 1984) *The New Scientific Spirit* Boston: Beacon Press.
Barker, F., Hulme, P., Iverson, M. and **Loxley, D.** (eds) 1983 *The Politics of Theory* Colchester: University of Essex Press.
Barker, F., Hulme, P., Iverson, M. and **Loxley, D.** (eds) 1986 *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976–84* London: Methuen.
Barrell, John 1972 *The Idea of Landscape and the Sense of Place 1730–1840: an Approach to the Poetry of John Clare* Cambridge: CUP.
Barrell, John 1980 *The Dark Side of the Landscape: the Rural Poor in English Painting 1730–1840* Cambridge: CUP.
Barrell, John 1986 *The Political Theory of Painting from Reynolds to Hazlitt: the Body of the Public* New Haven and London: Yale UP.
Barrett, Michele 1991 *The Politics of Truth: from Marx to Foucault* Cambridge: Polity Press.
Barthes, Roland 1966 *Criticism and Truth* London: The Athlone Press.
Baudrillard, Jean (ed. Mark Poster) 1988 *Jean Baudrillard: Selected Writings* Stanford: Polity Press.
Beardsley, Monroe C. 1966 *Aesthetics from Classical Greece to the Present* New York: Macmillan.
Beer, M. 1921 *A History of British Socialism* The National Labour Press, Ltd (George Bell and Sons London).
Bell, Michael 1988 *F. R. Leavis* London: Routledge.
Belsey, Catherine 1980 *Critical Practice* London: Methuen (New Accents).
Bennett, Jonathan 1966 *Kant's Analytic* Cambridge: CUP.
Bennett, Jonathan 1974 *Kant's Dialectic* Cambridge: CUP.

Bennett, Tony 1979 *Formalism and Marxism* London: Methuen (New Accents).

Bennett, Tony 1986 'Popular Culture and "the turn to Gramsci" ' in Bennett *et al.* 1986.

Bennett, Tony, Mercer, Colin and **Woollacott, Janet** (eds) 1986 *Popular Culture and Social Relations* Milton Keynes: Open University Press.

Benton, Ted 1984 *The Rise and Fall of Structural Marxism* London: Macmillan.

Berkeley 1878 *The Principles of Human Knowledge* London: Routledge.

Berlin, Isaiah 1939 *Karl Marx: His Life and Environment* Oxford: OUP.

Bhaskar, Roy 1978 *A Realist Theory of Science* Sussex: Harvester Press.

Bhaskar, Roy 1986 *Scientific Realism and Human Emancipation* London: Verso (NLB).

Blackburn, Robin 1969 'A Brief Guide to Bourgeois Ideology' in Cockburn and Blackburn 1969.

Blackburn, Robin (ed.) 1986 *New Left Review 159: Alternatives to Capitalism* London: *NLR*.

Blaug, Mark 1958 *Ricardian Economics: a Historical Study* Connecticut: Greenwood Press.

Bloom, Harold 1973 *The Anxiety of Influence: a Theory of Poetry* Oxford: OUP.

Bloom, Harold 1975 *A Map of Misreading* Oxford: OUP.

Bloom, Harold 1979 'The Breaking of Form' in Hartman 1979 *Deconstruction and Criticism* London: Routledge.

Brecht, Bertholt 1957 (trans. 1964 John Willett) *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic* London: Methuen.

Bukharin, Nikolai 1921 *Historical Materialism: a System of Sociology* Michigan: University of Michigan.

Burgess, Tyrrell (ed.) 1969–74 *Higher Education Review* London: Cornmarket/Tyrrell Burgess Associates.

Burgess, Tyrrell 1972 *The Shape of Higher Education* London: Cornmarket Press.

Burkert, Walter 1983 *Homo Necans: the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* Berkeley and London: University of California Press.

Byatt, A.S. 1978 *The Virgin in the Garden* London: Chatto and Windus.

Callinicos, Alex 1982 *Is There a Future for Marxism?* London: Macmillan.

Callinicos, Alex 1983 *Marxism and Philosophy* Oxford: OUP.

Callinicos, Alex 1989 *Against Postmodernism: a Marxist Critique* Cambridge: Polity Press.

Callinicos, Alex 1991 *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* Cambridge: Polity Press.

Carver, Terrell 1981 *Engels* Oxford: OUP.

Cassirer, Ernst 1945 *Rousseau Kant Goethe: Two essays* New Jersey: Princeton University Press.

Caudwell, Christopher 1937 *Illusion and Reality* London: Lawrence and Wishart.

Caudwell, Christopher 1938 *Studies in a Dying Culture* London: John Lane, The Bodley Head.

Caudwell, Christopher 1938a, 1948, 1939 *The Concept of Freedom* London: Lawrence and Wishart.

Caudwell, Christopher 1938, 1948, 1971 *Studies and Further Studies in a Dying Culture* New York and London: Monthly Review Press.

Caudwell, Christopher 1939 *The Crisis in Modern Physics* London: John Lane, The Bodley Head.

Caudwell, Christopher 1986 *Scenes and Actions* London: Routledge and Kegan Paul.

Caws, Peter, 1979 *Sartre* London: Routledge.

Chagnon, Napoleon A. 1968a *Yanomamo: The Fierce People* New York: Holt, Rhinehart and Winston.

Chagnon, Napoleon A. 1968b 'Yanomamo Social Organisation and Warfare' in Fried, Harris and Murphy (eds) *War: the Anthropology of Armed Conflict and Aggression* (pp. 109–59).

Chagnon, Napoleon 1974 *Studying the Yanomamo* New York: Holt, Rhinehart and Winston.

Chagnon, Napoleon 1992 *Yanomamö: the Last Days of Eden* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Chomsky, Noam 1966 *Cartesian Linguistics* Harper and Row.

Chomsky, Noam 1979 *The Washington Connection (The Political Economy of Human Rights I)* Nottingham: Spokesman.

Chomsky, Noam 1979 *Language and Responsibility* Brighton: Harvester Press.

Chomsky, Noam 1988 *Language and Politics* Montreal and New York: Black Rose Books.

Chomsky, Noam 1989 'Noam Chomsky: An Interview' *Radical Philosophy 53* London: Radical Philosophy Group.

Chomsky, Noam and **Herman Edward S.** 1979 *After the Cataclysm (The Political Economy of Human Rights II)* Nottingham: Spokesman.

Clark, Ronald W. 1988 *Lenin: the Man Behind the Mask* London: Faber and Faber.

Cockburn, Alexander and **Blackburn, Robin** (eds) 1969 *Student Power: Problems, Diagnosis, Action* London: Penguin (in association with *New Left Review*).

Cohen, G.A. 1978 *Karl Marx's Theory of History: A Defence* Oxford: OUP.

Cohen, Ralph (ed.) 1989 *The Future of Literary Theory* London: Routledge.

Cohn-Bendit, Daniel 1968 *Obsolete Communism – the Left-Wing Alternative* London: Penguin.

Connor, Steven 1992 *Theory and Cultural Value* Oxford: Blackwell.

Copleston, Frederick (SJ) 1946 *A History of Philosophy: vol. 1: Greece and Rome* New York: Doubleday Image Books 1962.

Copleston, Frederick (SJ) 1963 *A History of Philosophy: vol. 7 Part II Schopenhauer to Nietzsche* New York: Doubleday Image.

Cornford, F.M. 1914 *The Origin of Attic Comedy* London.

Cornford, F.M. 1965 *Thucydides Mythistoricus* London: Routledge.

Cornforth, Maurice 1968 *The Open Philosophy and the Open Society* London: Lawrence and Wishart.

Cousins, Mark and **Hussain, Athar** 1984 *Michel Foucault* London: Macmillan.

Coward, Rosalind and **Ellis, John** 1977 *Language and Materialism* London: Routledge.

Craig, David (ed.) 1975 *Marxists on Literature: an Anthology* London: Penguin.

Crick, Bernard 1987 *Socialism* Milton Keynes: Open University Press.

Croce, Benedetto 1898–1900 *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* London: Frank Cass and Co. 1914, 1966.

Croce, Benedetto 1909 (rev. 1922) *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic* London: Peter Owen/Vision Press.

Danto, Arthur C. 1989 'Beautiful Science and the Future of Criticism' in Cohen 1989.

Derrida, Jacques 1967 *Writing and Difference* London: Routledge.

Descombes, Vincent 1979 (trans. 1980 Scott-Fox and Harding) *Modern French Philosophy* Cambridge: CUP.

Dews, Peter 1987 *Logics of Disintegration* London: Verso.

Dobb, Maurice 1973 *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory* Cambridge: CUP.

Dollimore, Jonathan and **Sinfield Alan** (eds) 1985 *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism* Manchester: Manchester University Press.

Dowling, William C. 1984 *Jameson, Althusser, Marx – an Introduction to the Political Unconscious* London: Methuen (University Paperbacks).

Doyle, William 1989 *The Oxford History of the French Revolution* Oxford: Oxford University Press.

Drakakis, John 1985 *Alternative Shakespeares* London: Methuen.

Duncan, Graham 1973 *Marx and Mill* Cambridge: CUP.

Durkheim, Emile 1895 (trans. 1938, Solovay, Sarah and Mueller, John H.) *The Rules of Sociological Method* New York: Free Press.

Eagleton, Terence (later Terry) 1966 *The New Left Church* London: Sheed and Ward.

Eagleton, Terry 1976 *Criticism and Ideology* London: Verso.

Eagleton, Terry 1983 *Literary Theory: an Introduction* Oxford: Basil Blackwell.

Eagleton, Terry 1984 *The Function of Criticism* London: Verso.

Eagleton, Terry 1986a *Against the Grain* London: Verso.

Eagleton, Terry 1986b *William Shakespeare* Oxford: Basil Blackwell.

Eagleton, Terry (ed.) 1989 *Raymond Williams: Critical Perspectives* Cambridge: Polity Press.

Eagleton, Terry 1990a *The Ideology of the Aesthetic* Oxford: Basil Blackwell.
Eagleton, Terry 1990b *The Significance of Theory: the Bucknell Lectures in Literary Theory* Oxford: Basil Blackwell.
Eagleton, Terry 1991 *Ideology: an Introduction* London: Verso.
Eagleton, Terry 1992 'Proust, Punk, or Both: How ought we to value popular culture?' *The Times Literary Supplement* (18 December).
Easthope, Anthony 1980 'Reply to Rée' *Radical Philosophy 25* London: Radical Philosophy Group.
Easthope, Anthony 1983 *Poetry as Discourse* London: Methuen (New Accents).
Easthope, Anthony 1988 *British Post-Structuralism since 1968* London: Routledge.
Easthope, Anthony 1991 *Literary into Cultural Studies* London: Routledge.
Eddington, Sir Arthur 1928 *The Nature of the Physical World* London.
Eliot, T.S. 1919 'Tradition and the Individual Talent' in Eliot 1932.
Eliot, T.S. 1920 *The Sacred Wood* London: Methuen.
Eliot, T.S. 1932 *Selected Essays* London: Faber and Faber.
Eliot, T.S. 1933 *The Use of Poetry and the Use of Criticism: Studies in the Relation of Criticism to Poetry in England* London: Faber and Faber.
Eliot, T.S. 1939 *The Idea of a Christian Society* London: Faber and Faber.
Eliot, T.S. 1945 *Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley* London: Faber and Faber.
Eliot, T.S. 1948 *Notes Towards the Definition of Culture* London: Faber and Faber.
Eliot, T.S. 1965 *To Criticise the Critic and other Writings* London: Faber and Faber.
Eliot, T.S. 1957 *On Poetry and Poets* London: Faber and Faber.
Elliott, Gregory 1986 'The Odyssey of Paul Hirst' in Robin Blackburn (ed.) *New Left Review* 159 (September/October 1986).
Elliott, Gregory 1987 *Althusser: the Detour of Theory* London: Verso.

Elster, Jon 1985 *Making Sense of Marx* Cambridge: CUP.

Empson, William 1930 *Seven Types of Ambiguity* London: Chatto and Windus/Penguin Books.

Empson, William 1987 *Argufying* London: Chatto and Windus.

Engels, Friedrich 1845 *The Condition of the Working Class in England* Oxford: Basil Blackwell.

Engels, Friedrich 1877 *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science (Anti-Dühring)* London: Martin Lawrence.

Engels, Friedrich 1884 *The Origins of the Family, Private Property, and the State in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* London: Lawrence and Wishart.

Engels, Friedrich 1888 (published 1936) *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* London: Lawrence and Wishart.

Engels, Friedrich 1940 *Dialectics of Nature* London: Lawrence and Wishart.

Evans, Mary 1981 *Lucien Goldmann* Sussex: Harvester Press.

Featherstone, Mike (ed.) 1988 *Theory, Culture and Society, Vol. 5, No. 2–3: special issue on Postmodernism* London: Sage Publications Ltd.

Feigl, Herbert and **Sellars, Wilfred** 1949 *Readings in Philosophical Analysis* New York: Appleton Century Crofts.

Feynman, Richard 1985 *QED: The Strange Theory of Light and Matter* London: Penguin.

Findlay, J.N. 1958 *Hegel – a Re-examination* London: Allen and Unwin.

Findlay, J.N. 1959 'The Contemporary Relevance of Hegel' in Findlay 1963.

Findlay, J.N. 1963 *Language, Mind, and Value* London: Allen and Unwin.

Foucault, Michel 1961 *Madness and Civilisation* London: Tavistock.

Foucault, Michel 1963 *The Birth of the Clinic* London: Tavistock.

Foucault, Michel 1966 *The Order of Things* (originally *Les Mots et les Choses*) London: Tavistock.

Foucault, Michel 1969 *The Archaeology of Knowledge* London: Tavistock; New York: Pantheon.

Foucault, Michel 1975 *Discipline and Punish* London: Penguin.
Foucault, Michel 1980 *Power/Knowledge (Interviews, etc. 1972–77)* Sussex: Harvester Press.
Foucault, Michel 1984 *The Foucault Reader* London: Penguin (Peregrine).
Foucault, Michel 1989 *Foucault Live (Interviews 1966–84)* New York: Semiotext(e) Foreign Agents Series.
Fourier, Charles 1972 *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love, and Passionate Attraction* London: Jonathan Cape.
Fraser, J.G. 1890–1915 *The Golden Bough* London: Macmillan.
Freud, Sigmund 1929 *Civilisation and its Discontents* London: Hogarth.
Galbraith, J.G. and **Salinger, Nicole** 1981 *Almost Everyone's Guide to Economics* London: Penguin.
Gane, Mike (ed.) 1986 *Towards a Critique of Foucault* London: Routledge and Kegan Paul.
Geras, Norman 1983 *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* London: Verso.
Gilbert, Katherine and **Kuhn, Helmut** 1956 *A History of Aesthetics* London: Thames and Hudson.
Gleick, James 1987 *Chaos* London: Cardinal (Sphere).
Gluck, Mary 1985 *Georg Lukács and his Generation 1900–1918* London: Harvard University Press.
Goldmann, Lucien 1948 *Introduction à la philosophie de Kant* Paris: Gallimard.
Goldmann, Lucien 1964 *The Hidden God: a Study of Tragic Vision in the Pensées of Pascal and the Tragedies of Racine* London: Routledge.
Goldmann, Lucien 1970 *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy* London: Routledge.
Goldmann, Lucien 1980 *Method in the Sociology of Literature* Oxford: Basil Blackwell.
Gould, Julius (ed.) 1965 *Penguin Survey of the Social Sciences 1965* London: Penguin.
Gouldner, Alvin 1971 *The Coming Crisis of Western Sociology* London: Heinemann.
Gouldner, Alvin 1980 *The Two Marxisms* London: Macmillan.

Gramsci, Antonio 1919–37 *The Modern Prince and Other Writings* New York: International Publishers.
Gramsci, Antonio 1971 *Selections from the Prison Notebooks* London: Lawrence and Wishart.
Gramsci, Antonio 1985 *Selections from Cultural Writings* London: Lawrence and Wishart.
Green, J.R. 1874 *A Short History of the English People* London: Macmillan.
Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary and **Treichler, Paula** (eds) 1992 *Cultural Studies* London: Routledge.
Guattari, Félix and **Negri, Toni** 1985 *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance* New York: Semiotext(e).
Guest, David 1939, 1963 *Lectures on Marxist Philosophy* London: Lawrence and Wishart.
Hall, Stuart 1992 'Cultural Studies and its Theoretical Legacies' in Grossberg *et al.* 1992.
Hall, Stuart A. and **Whannel, Paddy** 1964 *The Popular Arts* London: Hutchinson.
Hampshire, Stuart 1941 *Spinoza* London: Penguin.
Harland, Richard 1987 *Superstructuralism* London: Methuen (New Accents).
Harrington, Michael 1976 *The Twilight of Capitalism* London: Macmillan.
Harris, Marvin 1969 *The Rise of Anthropological Theory* New York: T.Y. Crowell.
Harris, Marvin 1975 *Cows Pigs, Wars and Witches* London: Collins/Fontana.
Harris, Marvin 1978 *Cannibals and Kings: the Origins of Cultures* London: Collins.
Harris, Marvin 1980 *Cultural Materialism* New York: Random House (Vintage Books).
Harris, Marvin 1990 *Our Kind: Who we are, where we came from, and where we are going: the evolution of human life and culture* New York: Harper and Row.
Harrison, Jane 1903 *Prolegomena to the Study of Greek Religion* Cambridge: CUP.
Harrison, Jane 1912 *Themis: a Study of the Social Origins of Greek Religion* Cleveland and NY: Meridian.

Harrison, Jane 1913 *Ancient Art and Ritual* Bradford: Moonraker Press.
Hayman, Ronald 1976 *Leavis* London: Heinemann.
Hegel, G.W.F. 1807, 1831 (trans. Baillie 1910, rev. 1931) *The Phenomenology of Mind* London: Allen and Unwin.
Hegel, G.W.F. 1812 *Science of Logic* Allen and Unwin.
Hegel, G.W.F. 1953 *The Philosophy of Hegel* (selected Carl J. Friedrich) New York: Random House.
Heilbroner, Robert 1953, 1980 *The Worldly Philosophers: the Lives, Times and Ideas of the Great Economic Thinkers* London: Penguin.
Heller, Agnes (ed.) 1983 *Lukács Revalued* Oxford: Basil Blackwell.
Hindess, Barry and **Hirst, Paul Q.** 1975 *Pre-Capitalist Modes of Production* London: Routledge.
Hindess, Barry and **Hirst Paul Q.** 1977 *Mode of Production and Social Formation* London: Routledge.
Hirst, Derek 1986 *Authority and Conflict: England 1603–58* London: Edward Arnold.
Hirst, Paul Q. 1979 *Law and Ideology* London: Macmillan.
Hirst, Paul Q. 1986 *Marxism and Historical Writing* London: Routledge.
Hobsbawm, E.J. 1962 *The Age of Revolution: Europe 1789–1848* London: Weidenfeld and Nicolson.
Hobbes, Thomas 1651 *Leviathan* London: Dent.
Hoggart, Richard 1957 *The Uses of Literacy: aspects of working-class life, with special reference to publications and entertainments* London: Chatto and Windus.
Holbrook, David 1961 *English for Maturity* Cambridge: CUP.
Hook, Sidney 1936 *From Hegel to Marx* London: Gollancz.
Hovell, Mark 1918 *The Chartist Movement* Manchester: Manchester University Press.
Howard, M.C. and **King, J.E.** 1989 *A History of Marxian Economics* London: Macmillan.
Howarth, Herbert 1965 *Notes on Some Figures behind T.S. Eliot* London: Chatto and Windus.
Hoy, David (ed.) 1986 *Foucault: A Critical Reader* Oxford: Basil Blackwell.
Hunt, E.H. *British Labour History 1815–1914* London: Weidenfeld and Nicolson.

Hunter, Ian 1992 'Aesthetics and Cultural Studies' in Grossberg *et al.* 1992 *Cultural Studies* London: Routledge.
Hutcheson, Frances 1725 *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* London.
Hutchison, T.W. 1978 *On Revolutions and Progress in Economic Knowledge* Cambridge: CUP.
Hyppolite, Jean 1955 *Studies on Marx and Hegel* London: Heinemann.
Ilyenkov, E.V. 1977 *Dialectical Logic: Essays on its History and Theory* Moscow: Progress Publishers.
Jackson, J. Hampden 1957 *Marx, Proudhon, and European Socialism* New York: Collier Books.
Jackson, Leonard 1969 'Radical Conceptual Change and the Design of Honours Degrees' *Higher Education Review* (Summer 1969).
Jackson, Leonard 1974 'The Myth of Elaborated and Restricted Code' *Higher Education Review* (Spring 1974).
Jackson, Leonard (review) 1976 'Squirrel Business' *Higher Education Review* (Autumn 1976).
Jackson, Leonard 1982 'The Freedom of the Critic and the History of the Text' in Barker *et al.* 1983.
Jackson, Leonard 1991 *The Poverty of Structuralism* London: Longman.
Jackson, Leonard forthcoming *Making Freud Unscientific* London: Longman.
James, Patricia 1979 *Population Malthus: His Life and Times* London: Routledge.
Jameson, Fredric 1972 *The Prison House of Language* Princeton: Princeton University Press.
Jameson, Fredric 1981 *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* London: Methuen.
Jeans, Sir James 1930 *The Mysterious Universe* Cambridge: CUP.
Jefferson, Ann and **Robey, David** (eds) 1982 *Modern Literary Theory: a Comparative Introduction* London: Batsford Academic and Educational.
Johnson, Hewlett 1945 *The Socialist Sixth of the World* London: Gollancz.
Jones, J.R. 1972 *The Revolution of 1688 in England* London: Weidenfeld and Nicolson.
Kamps, Ivo (ed.) 1991 *Shakespeare Left and Right* London: Routledge.

Kant, Immanuel 1781 *Critique of Pure Reason* London: Everyman.
Kant, Immanuel 1790 *Critique of Judgement* Oxford: OUP.
Kant, Immanuel 1879 *Critique of Practical Reason and other works on the Theory of Ethics* London.
Kant, Immanuel 1968 *Critique of Judgement* New York: Hafner Publishing.
Kaufman, Gerald 1966 *The Left* London: Anthony Blond.
Kaufmann, Walter 1965 *Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary* New York: Doubleday.
Kautsky, Karl 1899–1921 *Karl Kautsky: Selected Political Writings* London: Macmillan.
Kaye, Harvey J. 1984 *The British Marxist Historians* Cambridge: Polity Press.
Kellner, Douglas 1984 *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* London: Macmillan.
Kettle, Arnold 1951 *An Introduction to the English Novel: Vol. I To George Eliot; Vol. II Henry James to 1950* London: Hutchinson.
Kettle, Arnold 1963 *Karl Marx: Founder of Modern Communism* London: Weidenfeld and Nicolson.
Királyfalvi, Béla 1975 *The Aesthetics of György Lukács* London: Princeton University Press.
Knox, Israel 1936 *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer* Sussex: Harvester Press.
Kolakowski, Leszek 1978 *Main Currents of Marxism: its Origins, Growth, and Dissolution* (3 Vols): *I The Founders, II The Golden Age, III The Breakdown* Oxford: OUP.
Korsch, Karl 1938 *Karl Marx* New York: Russell and Russell.
Krapivin, V. 1985 *What is Dialectical Materialism?* Moscow: Progress Publishers.
Kuhn, Thomas S. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* Chicago: University of Chicago Press.
Kuusinen, O. 1961 *Fundamentals of Marxism–Leninism* London: Lawrence and Wishart.
Labica, Georges 1987 *Karl Marx: Les Thèses sur Feuerbach* Paris: Presses Universitaires de France.
Laclau, Ernesto and **Mouffe, Chantal** 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* London: NLB.

Laski, H.J. 1927 *Communism* London: Home University Library.
Latimer, Dan 1989 *Contemporary Critical Theory* London: Harcourt Brace Jovanovich.
Leach, Edmund 1970 *Lévi-Strauss* London: Collins/Fontana.
Leakey, Richard and **Lewin, Roger** 1978 *People of the Lake: Man: His Origins, Nature, and Future* London: Penguin.
Leavis, F.R. 1932 *New Bearings in English Poetry* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. (ed.) 1933 *Towards Standards of Criticism* London: Lawrence and Wishart.
Leavis, F.R. 1936 *Revaluation* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1937 'Literary Criticism and Philosophy' in Leavis 1952.
Leavis, F.R. 1948 *The Great Tradition* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1952 *The Common Pursuit* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1955 *D.H. Lawrence: Novelist* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1967 *Anna Karenina and other Essays* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. (ed.) 1968 *A Selection from Scrutiny* (2 Vols) Cambridge: CUP.
Leavis, F.R. 1969a *English Literature in Our Time and the University* Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1969b *'English' – Unrest and Continuity* University of Wales at Gregynog: reprinted *TLS*.
Leavis, F.R. 1972 *Nor Shall My Sword: Discourses on Pluralism, Compassion, and Social Hope* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1974 *Letters in Criticism* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1975 *The Living Principle: 'English' as a Discipline of Thought* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. 1982 *The Critic as Anti-Philosopher* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. and **Leavis Q.D.** 1969 *Lectures in America* London: Chatto and Windus.
Leavis, F.R. et al. (eds) 1932–33; 1933–34 *Scrutiny Vol. I, Vol. II* Cambridge: CUP.

Leavis, Q.D. 1932 *Fiction and the Reading Public* London: Chatto and Windus.

Leavis, Q.D. 1983 *Collected Essays: 1. The Englishness of the English Novel* Cambridge: CUP.

Lee, Richard B. and **DeVore, Irven** 1976 *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung and their Neighbours* Cambridge: Harvard University Press.

Lefebvre, Henri 1966 *The Sociology of Marx* London: Allen Lane, Penguin.

Lenin, V.I. 1904 (republished 1941) *One Step Forward, Two Steps Back* London: Lawrence and Wishart.

Lenin, V.I. 1905a *Two Tactics of Social-Democracy in the Democratic Revolution* Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Lenin, V.I. 1905b *The Revolution of 1905* London: Martin Lawrence (1931).

Lenin, V.I. 1908 *Materialism and Empirio-Criticism* Peking (1972).

Lenin, V.I. 1911 *The Paris Commune* London: Martin Lawrence (1930).

Lenin, V.I. 1914 *The War and the Second International* London: Martin Lawrence (1931).

Lenin, V.I. 1917a *Imperialism: the Last Stage of Capitalism* London: Communist Party of Great Britain.

Lenin, V.I. 1917b *The State and Revolution* London: Martin Lawrence (1931).

Lenin, V.I. 1920a *'Left-Wing' Communism: an Infantile Disorder* Moscow: Progress Press.

Lenin, V.I. 1920b '*Kommunismus*: Journal of the Communist International for the Communist International for the Countries of South-Eastern Europe (in German), Vienna, No. 3 1–2 (1 Feb. 1920) to No. 18 (8 May 1920)' in *Collected Works vol. 31* Moscow: Progress Press.

Lenin, V.I. 1930 *The Teachings of Karl Marx* London: Martin Lawrence.

Lenin, V.I. 1934 *Lenin on the Historic Significance of the Third International* London: Martin Lawrence.

Lenin, V.I. 1935a *After the Seizure of Power 1917–18* London: Lawrence and Wishart.

Lenin, V.I. 1935b *The Period of War Communism (1918–1920)* Moscow: Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the USSR.

Lenin, V.I. 1935c *From the Bourgeois Revolution to the Proletarian Revolution* Moscow: Cooperative Publishing Society of Foreign Workers in the USSR.

Lenin, V.I. 1935d *Selected Works vol. VII* London: Lawrence and Wishart.

Lenin, V.I. 1939 *The Theoretical Principles of Marxism (Selected Works XI)* London: Lawrence and Wishart.

Lenin, V.I. 1961 *Collected Works 38: Philosophical Notebooks* London: Lawrence and Wishart.

Lenin, V.I. 1966 *Collected Works vol. 31: April–Dec. 1920* Moscow: Progress Publishers.

Lenin, V.I. 1967 *On Literature and Art* Moscow: Progress Publishers.

Lenneburg, Eric H. 1967 *Biological Foundations of Language* Chichester: Wiley.

Lentricchia, Frank 1983 *Criticism and Social Change* Chicago: University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude 1949 *The Elementary Structures of Kinship* London: Eyre and Spottiswoode.

Lévi-Strauss, Claude 1958 *Structural Anthropology Vol. I* London: Penguin (formerly Basic Books).

Lévi-Strauss, Claude 1968 *Introduction to a Science of Mythology 3 Origin of Table Manners* London: Jonathan Cape.

Lévi-Strauss, Claude 1976 *Structural Anthropology Vol. 2* London: Penguin.

Lewis, C.S. 1936 *The Allegory of Love: a Study in Medieval Tradition* Oxford: OUP.

Lewis, C.S. 1954 *English Literature in the Sixteenth Century, Excluding Drama* Oxford: OUP.

Lewis, C.S. 1961 *An Experiment in Criticism* Cambridge: CUP

Lichtheim, George 1961 *Marxism* London: Routledge.

Lichtheim, George 1970 *Lukács* London: Collins/Fontana.

Lichtheim, George 1963, 1971 *From Marx to Hegel* New York: Herder and Herder.

Lieberman, Philip 1975 *On the Origins of Language* New York and London: MacMillan.
Lieberman, Philip 1984 *The Biology and Evolution of Language* London: Harvard University Press.
Lifshitz, Mikhail 1933 *The Philosophy of Art of Karl Marx* London: Pluto Press 1973.
Linsky, Leonard (ed.) 1952 *Semantics and the Philosophy of Language* Urbana: University of Illinois Press.
Locke, John 1884 *Locke on Civil Government* London: Routledge.
Locke, John 1960 *Two Treatises on Government* Cambridge: CUP.
Lodge, David 1972 *Twentieth-Century Literary Criticism* London: Longman.
Lodge, David 1988 *Modern Criticism and Theory* London: Longman.
Lovelock, James 1988 *The Ages of Gaia: a Biography of our living Earth* Oxford: OUP.
Löwy, Michael 1976 *Georg Lukács: from Romanticism to Bolshevism* London: NLB.
Lukács, Georg 1911 *Soul and Form* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1920 *The Theory of the Novel* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1919–29 *Political Writings, 1919–1929: The Question of Parliamentarianism and Other Essays* London: NLB.
Lukács, Georg 1923, 1967 *History and Class Consciousness* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1937 *The Historical Novel* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1947 *Goethe and his Age* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1950 *Studies in European Realism: A sociological survey of the writings of Balzac, Stendhal, Zola, Tolstoy, Gorki and others* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1957 *The Meaning of Contemporary Realism* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1962 *The Destruction of Reason* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1965 *Writer and Critic* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1938, 1954, 1966 *The Young Hegel: Studies in the Relations between Dialectics and Economics* London: Merlin Press.
Lukács, Georg 1971 *Georg Lukács: Record of a Life* London: Verso.

Lukács, Georg 1978 *The Ontology of Social Being, 1. Hegel* London: Merlin Press.

Lyotard, Jean-François 1984 *The Postmodern Condition* Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, Jean-François 1989 *The Lyotard Reader* Oxford: Basil Blackwell.

MacDonald, J. Ramsay 1911 *The Socialist Movement* London: Williams and Norgate.

Macdonell, Diane 1986 *Theories of Discourse* Oxford: Basil Blackwell.

Macherey, Pierre 1966 *A Theory of Literary Production* London: Routledge.

MacIntyre, Alasdair 1970 *Marcuse* London: Collins/Fontana.

Mahaffy, John P. and **Bernard, John H.** 1889 *Kant's Critical Philosophy for English Readers* London: Macmillan.

Mandel, Ernest and **Novack, George** 1970 *The Marxist Theory of Alienation* New York: Pathfinder Press.

Mandel, Ernest 1972 *Late Capitalism* London: Verso.

Mandel, Ernest 1979 *Revolutionary Marxism Today* London: NLB.

Mandel, Ernest 1984 *A Social History of the Detective Story* London: Pluto Press.

Mannheim, Karl 1936 *Ideology and Utopia* London: Routledge.

Mannheim, Karl 1956 *Essays on the Sociology of Culture* London: Routledge.

Marcuse, Herbert 1941 *Reason and Revolution* London: Routledge.

Marcuse, Herbert 1964 *One-Dimensional Man* London: Routledge.

Marcuse, Herbert 1965 (Cape Editions 1969 with Wolfe and Moore) 'Repressive Tolerance' in: *A Critique of Pure Tolerance* London: Jonathan Cape, Cape Editions 1969.

Marcuse, Herbert 1968 *Negations: Essays in Critical Theory* London: Allen Lane.

Marshall, Alfred 1890 *Principles of Economics* London: Macmillan.

Marx, Karl 1840s–1859 *Early Writings* London: Penguin.

Marx, Karl 1840s–90s *Essential Writings of Karl Marx* London: Panther 1967.

Marx, Karl 1840s–90s (ed. T.B. Bottomore and M. Rubel 1956) *Karl Marx Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* London: C.A. Watts and Co.

Marx, Karl 1844 *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl 1847 *The Poverty of Philosophy* New York: International Publishers.

Marx, Karl 1857–8 *Karl Marx: Pre-Capitalist Economic Formations* London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1859 *A Contribution to the Critique of Political Economy* Chicago: W.H. Kerr and Co.

Marx, Karl 1867a (trans. Moore and Aveling) *Capital: a Critical Analysis of Capitalist Production* London: George Allen and Unwin.

Marx, Karl 1867b (trans. Moore and Aveling) *Capital: a Critique of Political Economy* New York: Random House.

Marx, Karl 1867c (trans. Fowles 1976) *Capital: a Critique of Political Economy Vol. I* London: Penguin Books.

Marx, Karl 1875, 1891 *Critique of the Gotha Programme* Peking: Foreign Languages Press.

Marx, Karl 1885 (trans. Kerr 1919, 1956) *Capital Vol. II The Process of Circulation of Capital* London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1894 (trans. Kerr 1909, 1959) *Capital Vol. III The Process of Capitalist Production as a Whole* London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1936 *Letters to Kugelmann* London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1942 *Selected Works Vols I and II* London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl 1961 *Marx on Economics (extracts from his works on economics)* London: Penguin.

Marx, Karl 1973 *Marx in his own Words* London: Penguin.

Marx, Karl and **Engels, Friedrich** 1840s–90s, ed. Lewis S. Feuer *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* London: Collins/Fontana.

Marx, Karl and **Engels, Friedrich** 1848 *The Communist Manifesto* Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl and **Engels, Friedrich** 1965 *The German Ideology* London: Lawrence and Wishart.

Marx, Karl and **Engels, Friedrich** 1971 *Articles on Britain* Moscow: Progress Publishers.

Marx, Karl and **Engels, Friedrich** 1974 *Karl Marx and Frederick Engels on Literature and Art* New York: International General.

Matthews, Betty (ed.) 1983 *Marx: 100 Years On* London: Lawrence and Wishart.

Matthews, T.S. 1973 *Great Tom: Notes Towards the Definition of T.S. Eliot* New York: Harper and Row.

McGuigan, Jim 1992 *Cultural Populism* London: Routledge.

McLellan, David 1975 *Marx* London: Collins/Fontana.

McTaggart, Ellis and **McTaggart, John** 1910 *A Commentary on Hegel's Logic* New York: Russell and Russell (reissue 1964).

Meek, Ronald L. 1977 *Smith, Marx, and After: Ten Essays in the Development of Economic Thought* London: Chapman and Hall.

Mepham, John and **Ruben, David-Hillel** (eds) 1979a *Issues in Marxist Philosophy, 2 Materialism* Sussex: Harvester Press.

Mepham, John and **Ruben, David-Hillel** (eds) 1979b *Issues in Marxist Philosophy, 3 Epistemology, Science, Ideology* London: Harper and Row.

Mepham, John and **Ruben, David-Hillel** (eds) 1981 *Issues in Marxist Philosophy, 4 Social and Political Philosophy* Sussex: Harvester Press.

Merleau-Ponty, Maurice 1955a *Les Aventures de la Dialectique* Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice 1955b *Adventures Of The Dialectic* London: Heinemann (trans. Joseph Bien 1973).

Merquior, J.G. 1986 *Western Marxism* London: Paladin (Granada).

Meszáros, István 1970 *Marx's Theory of Alienation* London: Merlin Press.

Meszáros, István 1972 *Lukács' Concept of the Dialectic* London: Merlin Press.

Meszáros, István 1989 *The Power of Ideology* Brighton: Harvester Wheatsheaf.

Miliband, Ralph and **Panitch, Leo** 1990 *Socialist Register 1990: The Retreat of the Intellectuals* London: Merlin Press.

Miliband, Ralph and **Saville, John** (eds) 1979 *The Socialist Register 1979* London: Merlin Press.
Miliband, Ralph and **Saville, John** 1981 *The Socialist Register 1981* London: Merlin Press.
Milton, John 1674 *Paradise Lost* London and New York: W.W. Norton.
Minogue, Kenneth 1985 *Alien Powers: The Pure Theory of Ideology* London: Weidenfeld and Nicolson.
Monod, Jacques 1970 *Chance and Necessity: an Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology* London: Collins.
Morgan, Lewis H. 1877 *Ancient Society: or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation* Chicago: Charles H. Kerr and Co.
Morley, John 1904 *Critical Miscellanies 3 Vols* London: Macmillan.
Morrill, J.S. 1976 *The Revolt of the Provinces: Conservatives and Radicals in the English Civil War, 1630–1650* London: Allen and Unwin.
Morson, Gary Saul (ed.) 1986 *Bakhtin: Essays and Dialogues on his Work* Chicago: University of Chicago Press.
Mortley, Raoul 1991 *French Philosophers in Conversation* London: Routledge.
Mulhern, Francis *The Moment of Scrutiny* London: NLB.
Murdoch, Dugald 1987 *Niels Bohr's Philosophy of Physics* Cambridge: CUP.
Murray, Gilbert 1935 *Five Stages of Greek Religion* London: Watts and Co.
Murry, J. Middleton, MacMurray, John, Holdaway N.A. and **Cole, G.D.H.** 1935 *Marxism* London: Chapman and Hall.
Napier, Lt-Gen. Sir William 1857 *The Life and Opinions of General Sir Charles James Napier* Vols I and II (of 4) London: John Murray.
Napoleoni, Claudio 1975 *Smith, Ricardo, Marx* Oxford: Basil Blackwell.
Nelson, Cary and **Grossberg, Lawrence** (eds) 1988 *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan.
Nietzsche, Friedrich (6) 1967 *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* New York: Vintage Random House.
Norris, Christopher (ed.) 1984 *Inside the Myth; Orwell: Views from the Left* London: Lawrence and Wishart.

O'Brien, D.P. 1975 *The Classical Economists* Oxford: OUP.
O'Connor, Alan 1989 *Raymond Williams: Writing, Culture, Politics* Oxford: Basil Blackwell.
Open University 1971 *School and Society: a Sociological Reader* London: Routledge.
Open University 1977 *School and Society* London: Routledge.
Orwell, George 1961 *Collected Essays* London: Heinemann (Mercury Books).
Oxford University Socialist Discussion Group 1989 (eds) *Out of Apathy: Voices of the New Left 30 Years On* London: Verso.
Pagden, Anthony 1992 *European Encounters with the New World* Yale.
Palmier, Jean-Michel 1968 *Sur Marcuse* Paris: Union Générale D'Editions.
Parkinson, G.H.R. (ed.) 1970 *Georg Lukács: The Man, his Work, and his Ideas* London: Weidenfeld and Nicolson.
Parkinson, G.H.R. 1977 *Georg Lukács* London: Routledge.
Parkinson, G.H.R. (ed.) 1982 *Marx and Marxisms* Cambridge: CUP.
Parsons, Talcott and **Shils, Edward A.** (eds) 1951 *Towards a General Theory of Action* New York: Harper and Row.
Pateman, Trevor 1983 Review of Pécheux 1975, 1982 *Language, Semantics and Ideology* Cambridge: CUP: *Journal of Linguistics* XIX, 2 (September).
Pateman, Trevor 1988 Review: Newmeyer, *The Politics of Linguistics, JL* (March).
Paton, H.J. 1947 *The Categorical Imperative: a Study in Kant's Moral Philosophy* London: Hutchinson.
Pécheux, M. 1975 *Les Vérités de la Palice* (trans. Harbans Nagpal 1982 *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious* London: Macmillan).
Plamenatz, John 1975 *Karl Marx's Philosophy of Man* Oxford: OUP.
Plato fourth century BC *The Republic* London: Penguin.
Plato fourth century BC (trans. Cary) *The Works of Plato Vol. I* London: George Bell and Sons.
Plato fourth century BC *Plato's Epistemology and Related Logical Problems* (selections by Gwynneth Matthews) London: Faber and Faber.

Plekhanov, G. 1908 *Fundamental Problems of Marxism* London: Lawrence and Wishart.

Popper, Karl 1945 *The Open Society and Its Enemies, Vol. I Plato; II Hegel and Marx* London: Routledge and Kegan Paul.

Popper, Karl 1957 *The Poverty of Historicism* London: Routledge.

Popper, Karl 1959 *The Logic of Scientific Discovery* London: Hutchinson.

Popper, Karl 1963 *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* London: Routledge.

Popper, Karl 1972 *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach* Oxford: OUP.

Popper, Karl 1974 *Unended Quest* London: Collins/Fontana.

Prigogine, Ilya and **Stenders, Isabelle** 1984 *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* London: Heinemann.

Proudhon, Pierre-Joseph 1840 *What is Property: an Inquiry into the Principle of Right and of Government* New York: Dover Publications.

Proudhon, Pierre-Joseph 1969 *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon* London: Macmillan.

Rée, Jonathan 1979 'Marxist Modes' *Radical Philosophy 23* London: Radical Philosophy Group.

Ricardo, David 1817 *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Volume 1 of the *Works and Correspondence*) Cambridge: CUP.

Richards, I.A. 1924 *Principles of Literary Criticism* London: Kegan Paul, Trench Trubner and Co. Ltd.

Richards, I.A. 1929 *Practical Criticism: a Study of Literary Judgement* London: Routledge Ltd.

Ritchie, David G. 1893 *Darwin and Hegel* Swan Sonnenschein and Co. London.

Rousseau, Jean Jacques 1913 *The Social Contract and Discourses* London: Dent.

Royce, Josiah 1919 *Lectures on Modern Idealism* Yale: Yale UP.

Russell, Bertrand 1946 *A History of Western Philosophy* London: Allen and Unwin.

Russell, Bertrand 1967 *Autobiography – Vol. 1 1872–1914* London: Allen and Unwin.

Russell, Conrad 1973 *The Origins of the English Civil War* London: Macmillan.

Russell, Conrad 1990 *The Causes of the English Civil War* Oxford: OUP.

Ryan, Kiernan 1989 *Shakespeare* Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Ryle, G. 1949 *The Concept of Mind* London: Penguin.

Sahlins, Marshall 1974 *Stone Age Economics* London: Tavistock Publications.

Sahlins, Marshall 1976 *Culture and Practical Reason* Chicago and London: University of Chicago Press.

Sardar, Ziauddin 1993 'Fearful Similarity in the Old and New Worlds' in the *Independent* (6 January).

Sartre, Jean-Paul 1945 *Existentialism and Humanism* London: Methuen.

Sartre, Jean-Paul 1948 (trans. 1950) *What is Literature?* London: Methuen.

Saussure, Ferdinand de 1916a (trans. Wade Baskin 1959) *Course in General Linguistics* Maidenhead: McGraw-Hill.

Saussure, Ferdinand de 1916b (Critical Edition, Tullin de Mauro 1972) *Cours de Linguistique Générale* Paris: Payot.

Schacht, Richard 1983 *Nietzsche* London: Routledge

Scruton, Roger 1981 *The Politics of Culture* Manchester: Carcanet.

Scruton, Roger 1982 *Kant* Oxford: OUP Past masters.

Scruton, Roger 1985 *Thinkers of the New Left* London: Longman.

Scruton, Roger 1986 *Spinoza* Oxford: OUP.

Sheridan, Alan 1980 *Foucault: the Will to Truth* London: Tavistock.

Shukman, Anne (ed.) 1983 *Bakhtin School Papers* Oxford and Colchester: Russian Poetics in Translation 10, RPT Publications and University of Essex.

Sinfield, Alan 1992 *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Dissident Readings* Oxford: OUP.

Singer, Charles 1959 *A Short History of Scientific Ideas to 1900* Oxford: OUP.

Smirnov, A.D., Golosov, V.V. and **Maximova, V.F.** 1981 *The Teaching of Political Economy* Moscow: Progress Publishers.

Smith, Adam 1776 *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* Oxford: OUP.
Smith, G. (ed.) 1989 *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* Chicago: Chicago University Press.
Smith, Peter 1981 *Realism and the Progress of Science* Cambridge: CUP.
Smith, Philip M. 1985 *Language, the Sexes, and Society* Oxford: Basil Blackwell.
The Society for Education in Film and Television 1981 *Screen Reader 2: Cinema and Semiotics* London.
Soll, Ivan 1969 *An Introduction to Hegel's Metaphysics* Chicago: Chicago University Press.
Soper, Kate 1986 *Humanism and Anti-Humanism* London: Hutchinson
Soviet Communist Party 1955 *History of the Communist Party of the Soviet Union* London: Lawrence and Wishart.
Speck, W.A. 1988 *Reluctant Revolutionaries: Englishmen and the Revolution of 1688* Oxford: OUP.
Stace, W.T. 1923 *The Philosophy of Hegel* New York: Dover Publications.
Stalin, Joseph 1933 *Leninism.* Vol. II London: Modern Books.
Stalin, Joseph 1940 *Leninism* London: Lawrence and Wishart.
Stalin, Joseph 1941 *The October Revolution* Lawrence and Wishart.
Stalin, Joseph 1953 *Works Vol. V* Moscow: Foreign Languages Publishing House.
Stebbing, L. Susan 1937 *Philosophy and the Physicists* London: Methuen.
Stewart, Ian 1989 *Does God Play Dice?: the New Mathematics of Chaos* London: Penguin.
Stewart, Michael 1976 *Keynes and After* London: Penguin.
Strachey, John 1935 *The Nature of the Capitalist Crisis* New York: Covici, Friede.
Strawson, P.F. 1966 *The Bounds of Sense: an Essay on Kant's Critique of Pure Reason* London: Methuen.
Susser, Bernard 1988 *The Grammar of Modern Ideology* London: Routledge.
Tallis, Raymond 1988 *Not Saussure: a Critique of Post-Saussurean Literary Theory* London: Macmillan
Talmon, J.L. 1952 *The Origins of Totalitarian Democracy* London: Secker and Warburg.

Tarski, Alfred 1944 'The Semantic Conception of Truth' *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1944) and numerous collections.

Taylor, C. 1975 *Hegel* Cambridge: CUP.

Thompson, Denys (ed.) 1964, Summer; 1965 Spring *The Use of English*. Vol. XVI Chatto and Windus (journal).

Thompson, E.P. 1955 *William Morris – Romantic to Revolutionary* London: Merlin Press.

Thompson, E.P. (ed.) 1960 *Out of Apathy* London: New Left Books/Stevens and Sons.

Thompson, E.P. 1968 *The Making of the English Working Class* London: Victor Gollancz Ltd.

Thompson, E.P. 1975 *Whigs and Hunters* London: Allen Lane.

Thompson, E.P. 1977 'Caudwell' in *The Socialist Register.*

Thompson, E.P. 1978 *The Poverty of Theory and other essays* London: Merlin Press.

Thompson, E.P. 1980 *Writing by Candlelight* London: Merlin Press.

Thomson, George 1941 *Aeschylus and Athens* London: Lawrence and Wishart.

Thomson, George 1974 *The Human Essence* London: The China Policy Study Group.

Timpanaro, Sebastiano 1970 *On Materialism* London: Verso (NLB).

Todd, Emmanuel 1985 *The Explanation of Ideology: Family Structures and Social Systems* Oxford: Basil Blackwell.

Tolstoy, Leo, Crosby, Ernest H., Shaw, G. Bernard *et al.* 1900 *Tolstoy on Shakespeare* Christchurch: The Free Age Press.

Torr, Dona 1940 *Marxism, Nationality and War*, 2 Vols London: Lawrence and Wishart.

Toulmin, Stephen (ed.) 1962 *Quanta and Reality* London: Hutchinson.

Toynbee, Arnold 1934–61 *A Study of History* Oxford: OUP.

Trotsky, Leon 1924 *On Lenin* London: George Harrap.

Trotsky, Leon 1966 *Literature and Revolution* Michigan: University of Michigan Press (Ann Arbor Paperback).

van Reijen, Willem and **Veerman, Dick** 1988 'An Interview with Jean-François Lyotard' in Featherstone 1988.

Vazquez, Adolfo Sanchez 1966 (trans. 1977) *The Philosophy of Praxis* London: Merlin Press.
Veerman, Dick 1988 'Introduction to Lyotard' in Featherstone 1988.
Vernant, Jean-Pierre 1965 (trans. anon for Routledge 1983) *Myth and Thought among the Greeks* London: Routledge.
Vernon, John 1984 *Money and Fiction – Literary Realism in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* Ithaca and London: Cornell University Press.
Vološinov, V.N. 1929 *Marxism and the Philosophy of Language* Cambridge: Harvard University Press.
Walkerdine, Valerie (ed.) 1989 *Counting Girls Out* London: Virago.
Walsh, William 1980 *F.R. Leavis* London: Chatto and Windus.
Walton, Paul and **Gamble, Andrew** 1972 *From Alienation to Surpus Value* London: Sheed and Ward.
Watson, George 1962 *The Literary Critics* London: Penguin.
Watt, Ian 1957 *The Rise of the Novel* London: Penguin.
Wellek, René and **Warren, Austin** 1949 *Theory of Literature* London: Penguin.
Wells, Roger 1983 *Insurrection: the British Experience 1795–1803* Gloucester: Alan Sutton Ltd.
Wesson, Robert G. 1976 *Why Marxism? The continuing success of a failed theory* London: Temple Smith.
White, Hayden 1989 'Figuring the nature of the times deceased' in Cohen 1989.
Widdowson, Peter (ed.) 1982 *ReReading English* London: Methuen.
Wiener, Jon 1988, 'The War Secrets of a Literary Critic' *The Listener* Vol. 119, no. 3053 (10 March).
Willey, Basil 1934 *The Seventeenth-Century Background* London: Peregrine.
Willey, Basil 1939 *The Eighteenth-Century Background* London: Penguin (with Chatto and Windus).
Willey, Basil 1949 *Nineteenth Century Studies: Coleridge to Matthew Arnold* London: Penguin (with Chatto and Windus).
Willey, Basil 1963 *More Nineteenth Century Studies: a Group of Honest Doubters* London: Chatto and Windus.

Williams, Raymond 1952 *Drama from Ibsen to Eliot* London: Chatto and Windus.

Williams, Raymond 1958 *Culture and Society 1780–1950* London: Penguin.

Williams, Raymond 1961 *The Long Revolution* London: Chatto and Windus.

Williams, Raymond 1962 *Communications* London: Penguin (with Chatto and Windus).

Williams, Raymond 1966 *Modern Tragedy* London: Chatto and Windus.

Williams, Raymond 1968 *Drama from Ibsen to Brecht* Penguin (Chatto and Windus).

Williams, Raymond 1970 *The English Novel from Dickens to Lawrence* London: The Hogarth Press.

Williams, Raymond 1975 *The Country and the City* London: Chatto and Windus.

Williams, Raymond 1976 *Keywords* London: Fontana/Croom Helm.

Williams, Raymond 1977 *Marxism and Literature* Oxford: OUP.

Williams, Raymond 1979 *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* London: NLB.

Williams, Raymond 1981 *Culture* London: Collins/Fontana.

Williams, Raymond 1983 *Writing in Society* London: Verso.

Williams, Raymond 1988 *What I Came to Say* London: Hutchinson.

Williams, Raymond 1989a *The Politics of Modernism* London: Verso.

Williams, Raymond 1989b *Resources of Hope* London: Verso.

Wilson, Charles 1965 *England's Apprenticeship 1603–1763* London: Longman.

Wilson, Edmund 1940 *To the Finland Station: a Study in the Writing and Acting of History* London: Macmillan.

Wimsatt, W.K. 1947 'The Concrete Universal' in *PMLA* LXII (March).

Wimsatt, W K 1954 *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* Kentucky: University of Kentucky.

Wimsatt, W.K. and **Beardsley, Monroe** 1946 'The Intentional Fallacy' in *The Sewanee Review* LIV (Summer).

Wimsatt, W.K. and **Beardsley, Monroe** 1949, 'The Affective Fallacy' in *The Sewanee Review* LVII (Winter).

Winch, Peter 1958 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* London: Routledge.

Wolfson, Murray 1964 *A Reappraisal of Marxian Economics* New York: Columbia University Press.

Wright, Erik Olin, Levine, Andrew and **Sober, Elliott** 1992 *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History* London: Verso.

Wuthnow, R., Hunter, J.D., Bergeson, A. and **Kurzweil, E.** 1984 *Cultural Analysis* London: Routledge.

Zima, Pierre V. 1978 *Pour une sociologie du texte littéraire* Paris: Union Générale d'Editions.

Zinoviev, G. and **Lenin, V.I.** 1915 (1931) *Socialism and War* London: Martin Lawrence.

Zohar, Danah 1990 *The Quantum Self* London: Bloomsbury Publishing.

المؤلف فى سطور:

ليونارد جاكسون

أستاذ ومحاضر فى الدراسات الثقافية والاتصال بجامعة ميدلسكس

له عدد من المؤلفات منها:

- The Poverty of Structuralism: Literature and Structuralist Theory
- Making Freud Unscientific: Literature and Psychoanalytic Theory

المترجم فى سطور:

ثائر أحمد على ديب

- سوريا / اللاذقية / ١٩٦٢.
- عضو هيئة تحرير مجلة "الآداب العالمية" الفصليّة التى يصدرها اتحاد الكتاب العرب – دمشق.
- رئيس تحرير مجلة "جسور" الفصليّة المعنيّة بالترجمة ودراساتها، والتى تصدرها الهيئة العامة السورية للكتاب.
- يعمل (بعقد خبرة) فى الهيئة العامة السورية للكتاب، ووزارة الثقافة، وقد عمل فيها مديرًا للترجمة لفترة.
- ترجم عشرات الكتب من الإنجليزية إلى العربية، منها:

• تأملات فى المنفى، إدوارد سعيد، دار الآداب – بيروت، ٢٠٠٣ م.

• موقع الثقافة، هومى ك.بابا، المجلس الأعلى للثقافة– القاهرة، ٢٠٠٣ م.

• كلود ليفى شتراوس، إدموند لينتش، وزارة الثقافة – دمشق، ٢٠٠٢ م.

• فكرة الثقافة، دار الحوار – اللاذقية، ٢٠٠١ م.

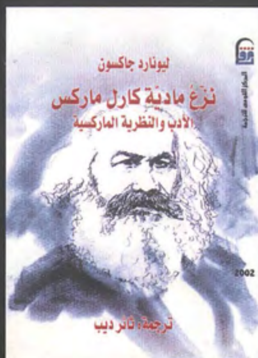
• أوهام ما بعد الحداثة، تيرى إيغلتون، دار الحوار – اللاذقية، ٢٠٠٠ م.

• الله: سيرة، جاك مايلز، دار الحوار – اللاذقية، ١٩٩٨م.

- نشوء الرواية، إيان واط، دار شرقيات – القاهرة، ١٩٩٧م.
- نظرية الأدب، تيرى إيغلتون، وزارة الثقافة – دمشق، ١٩٩٥م.
- فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد، بالمشاركة، دار الآداب – بيروت، ٢٠٠٣ م.
- الاستشراق وما بعده، إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، دار ورد – دمشق، ٢٠٠٤ م.
- علامات أُخِذَت على أنّها أعاجيب: سوسيولوجيا الأشكال الأدبية، فرانكو موريتى، المركز القومى للترجمة – القاهرة، ٢٠٠٩ م.
- الجماعات المُتَخَيَّلة: تأملات فى أصل القومية وانتشارها، بندكت أندرسون، دار قدمس – دمشق، ٢٠٠٨ م.
- رأس المال لكارل ماركس: سيرة، فرانسيس وين، العبيكان – الرياض، ٢٠٠٧م.
- الترجمة والإمبراطورية، دوغلاس روبنسون، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ٢٠٠٥ م.
- ثلاثة وعشرون عامًا: دراسة فى السيرة النبوية المحمدية، على الدشتى، دار بترا – دمشق، ٢٠٠٤ م.

الإشراف اللغوى: **أيمن صابر**

الإشراف الفنى: **حسن كامل**



يتناول هذا الكتاب سياسات النظرية الأدبية الحديثة، ويدافع عن أحد مبادئ الماركسية الأساسية (المادية) فيناقش قضايا عدة منها:

سياسات النقد الأدبى بوصفه ردة فعل سياسية، والأساس الذهنى للواقع، والاغتراب والدياليكتيك والعلم الاشتراكى، والنظريات الماركسية فى التاريخ والمجتمع والثورة والقيمة، والماركسية الاقتصادية والتفكير النقدى.

ويختتم الكتاب بدراسة شكلين من أشكال المادية الثقافية فى الأنثروبولوجيا، وفى الدراسات الثقافية.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح